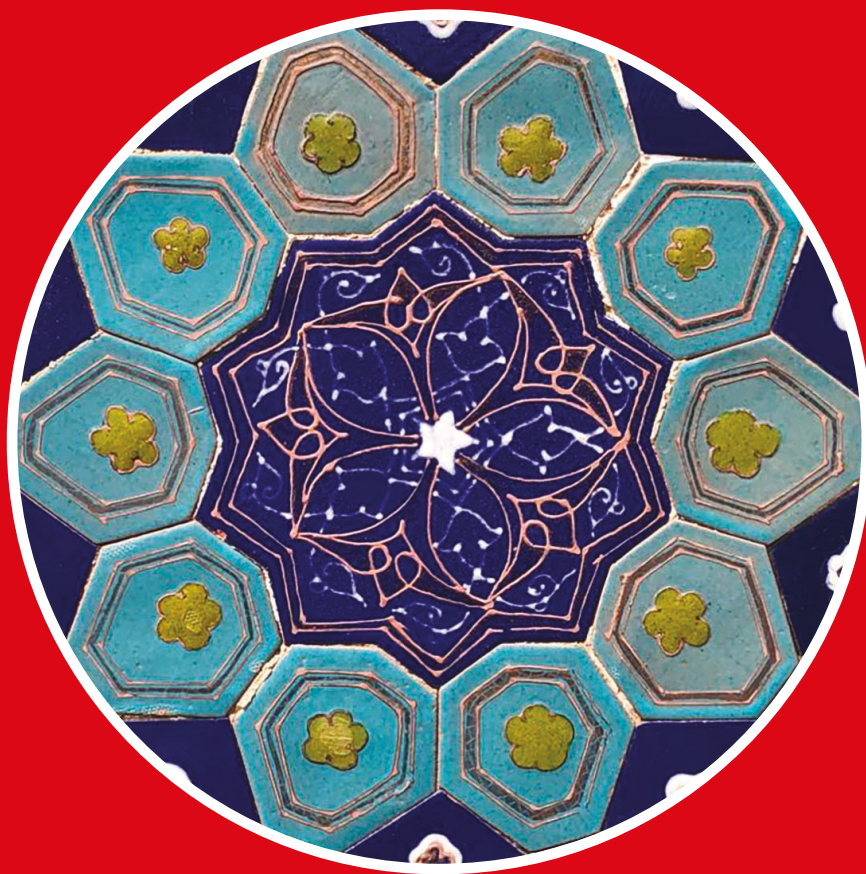


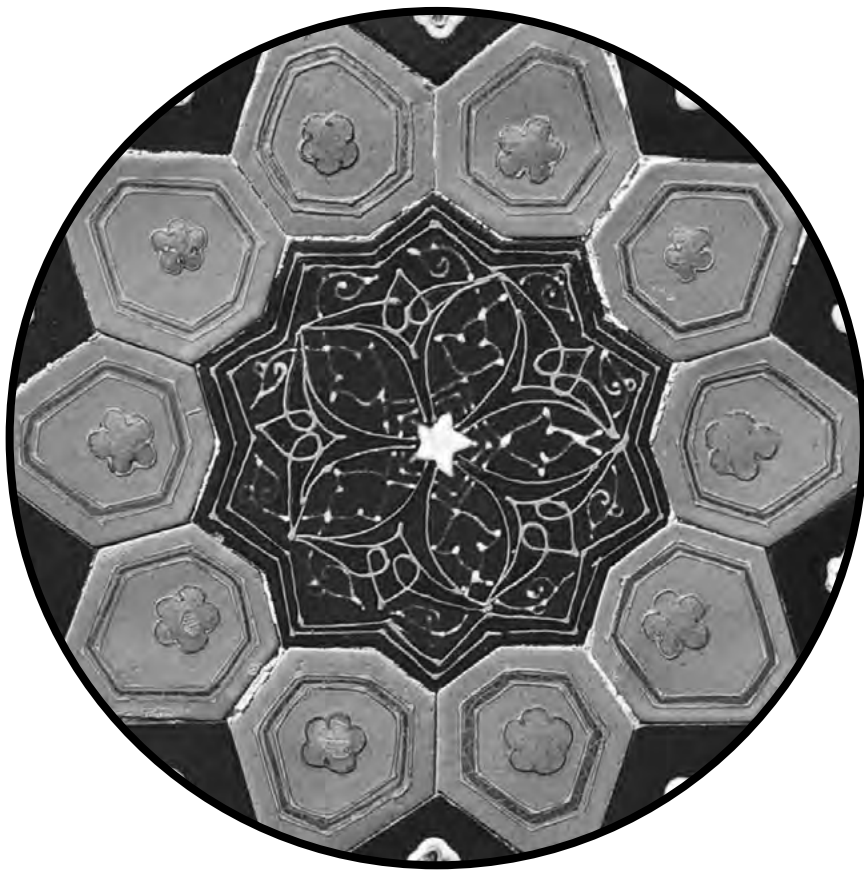
EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI

LO ZOLFO ROSSO
O ENXOFRE VERMELHO



NÚMERO XI. OCTUBRE 2023



NÚMERO XI. OCTUBRE 2023

EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU).

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boscaglia (Universidade Lusófona de Lisboa), Amina González, Maurizio Marconi, Francisco Martínez Albarracín, Luca Patrizi (Universidad de Turín) y Federico Selvaggio (Universidad de Udine).

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE. UU.), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (Catedrático UMU), Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC-Minas, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR:

Arianna Alessandro (UMU), Sandra Benato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirstenstein (MIAS - Reino Unido).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN:

susanalopezestudio.com

⋮

ÍNDICE

POEMA DE INICIO

¡Ay palomas en los árboles...!

(Traducción íntegra de la casida nº 11 de *El Intérprete de los deseos*) 05

PAULO BORGES

O Tempo do Sonho - Poesia Cósmica e Metamorfose nas Culturas Indígenas 07

TRADUCCIONES Y EDICIONES CRÍTICAS

MAURIZIO MARCONI:

Introduzione a Il libro della regola stabilita... di Ibn ‘Arabī 23

Esempi di pagine dei manoscritti utilizzati 36

Traduzione: Il libro della regola stabilita in modo inequivocabile sulle condizioni che sono indispensabili per la gente della via di Allah di Ibn ‘Arabī 46

Edizione del Kitāb al-Amr al-muḥkam al-marbūṭ fī-mā yalzam ahl ṭarīq Allāh min al-šurūṭ di Ibn ‘Arabī 101

MAURIZIO MARCONI:

Introduzione a Il libro dell’essenza di ciò che è indispensabile (Kitāb Kunh mā lā budda...) di Ibn ‘Arabī 155

Esempi di pagine dei manoscritti utilizzati 165

Traduzione: Il libro dell’essenza di ciò che è indispensabile per l’aspirante di Ibn ‘Arabī 175

Edizione del Kitāb Kunh mā lā budda li-l-murīd min-h di Ibn ‘Arabī 197

DOSIER IBN ‘ARABĪ Y EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX

(Edición de Pablo Beneito y Antonio de Diego González)

Estudios 217

I Hermenéuticas

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO

Abenarabí y la hermenéutica 219

JAUME FLAQUER

Ibn Arabi y la teología de las religiones 227

FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN

Confluencias y vigencia de la Sophia: Ibn Arabi y Jacob Boehme 259

II. Presencias en el mundo islámico

ARMANDO MONTROYA JORDÁN

ʿAbd al-Qādir al-Ġazālī - El restablecimiento de las enseñanzas akbaríes en la modernidad islámica y su influjo en la cultura europea contemporánea 281

ANTONIO DE DIEGO GONZÁLEZ

El desafío de la filosofía de Muhammad Iqbal a la antropología metafísica de Ibn ʿArabī 315

III. Presencias en ámbito latino

ANTONI GONZALO CARBÓ

La audición sutil bajo las aguas de los canales: el mundus imaginalis en la música de Luigi Nono 339

LUCE LÓPEZ-BARALT

Mi deuda mística con Ibn Arabi 370

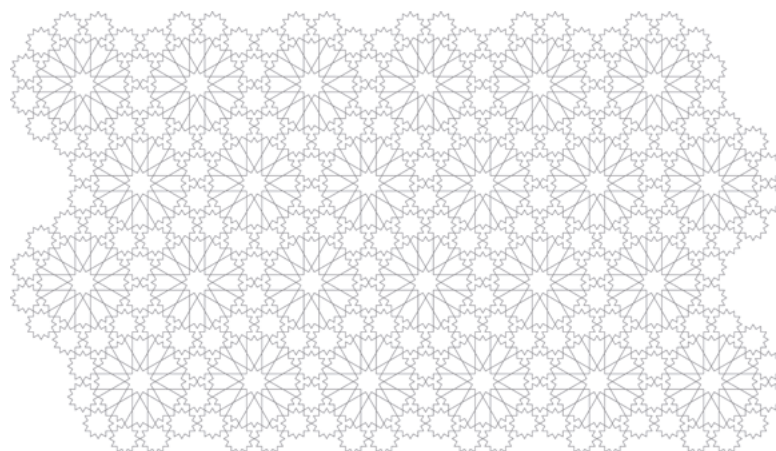
Traducción crítica

MICHEL VÂLSAN

«Los últimos grados del Escocismo y la realización descendente».

Una reflexión a partir del capítulo 45 de al-Futūḥāt al-makkiyya

(Edición, introducción y traducción crítica de Antonio de Diego González) 392



POEMA INICIAL

Casida nº 11 de

El Intérprete de los deseos

1 ¡Ay palomas en los árboles
de *arak* y de *ban* posadas,
tened piedad, no dobléis
con *zureos* de nostalgia
las ramas de mi pesar!

2 ¡Tened piedad, no mostréis
con lamentos y con llanto
el escondido secreto
de mis pasiones y anhelos!

3 Al crepúsculo y al alba,
cuando con Ella converso,
a cuanto dice respondo
con anhelante suspiro
prendido por el deseo,
con el trémulo gemido
de un amante arrebatado.

4 Los unos contra los otros,
espíritus como *llamas*
rugen en los tamariscos
del bosque cuyas ramas
envolviéndome tendía
hasta que me devoró.

5 Hasta mí, de tan intenso
deseo y pasión ardiente,
trayéndome novedades
de las pruebas *del amor*,
vienen en diversas formas.

6 ¿A quién tendré *junto a mí*
en la *morada* de Yama,
el *paraje* de la unión?
¿Y en el Muhassab de Mina,
lugar del desasimiento,
ya en el valle de destino?
¿A quién tendré junto a mí
en Dát al-Azl, *el Origen*,
o en *el bendito* Naamán?

7 Una y otra vez dan vueltas
en torno a mi corazón,
entre el anhelo y el éxtasis,
besando mis cuatro esquinas,

8 así como el Enviado
-el mejor de todos ellos-,
circunambuló la Caaba,
sobre la cual la razón
no alcanza a dar argumento.

9 Él mismo, de inspiración
y palabra tan dotado,
piedras en ella besaba.
¿Cuál es pues su condición?

¿Cuál es el valor del Templo
respecto al grado del Hombre?

10 ¡Cuántas, *cuántas* veces Ella
se comprometió jurando
que no habría de cambiar!
Mas no es lo propio de aquella
que se pinta con afeites
el cumplir con las promesas.

11 ¡Qué asombroso es el prodigio
de una gacela velada
que señala un azufaífo
y hace señas con sus ojos,

12 y cuyos pastos se encuentran
entre costillas y entrañas!

¡Qué maravilla un jardín
en medio de *tantos* fuegos!

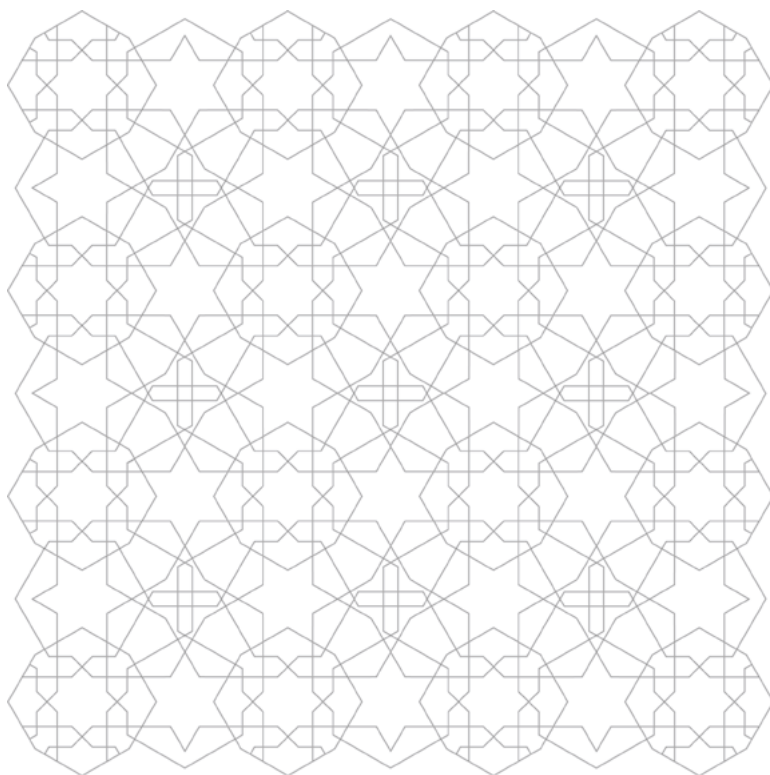
13 Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
Es prado para gacelas
y convento para el monje;

14 para los ídolos templo,
Caaba del que en torno gira;
es las Tablas de la Tora
y es el libro del Corán.

15 La religión del amor
sigo adonde se dirijan
sus monturas, que el amor
es mi práctica y mi fe.

16 Tenemos claro modelo
en Bishr, prendado de Hind,
y en ejemplos semejantes
de quienes igual amaron:
Layla y Qays, May y Gaylán.

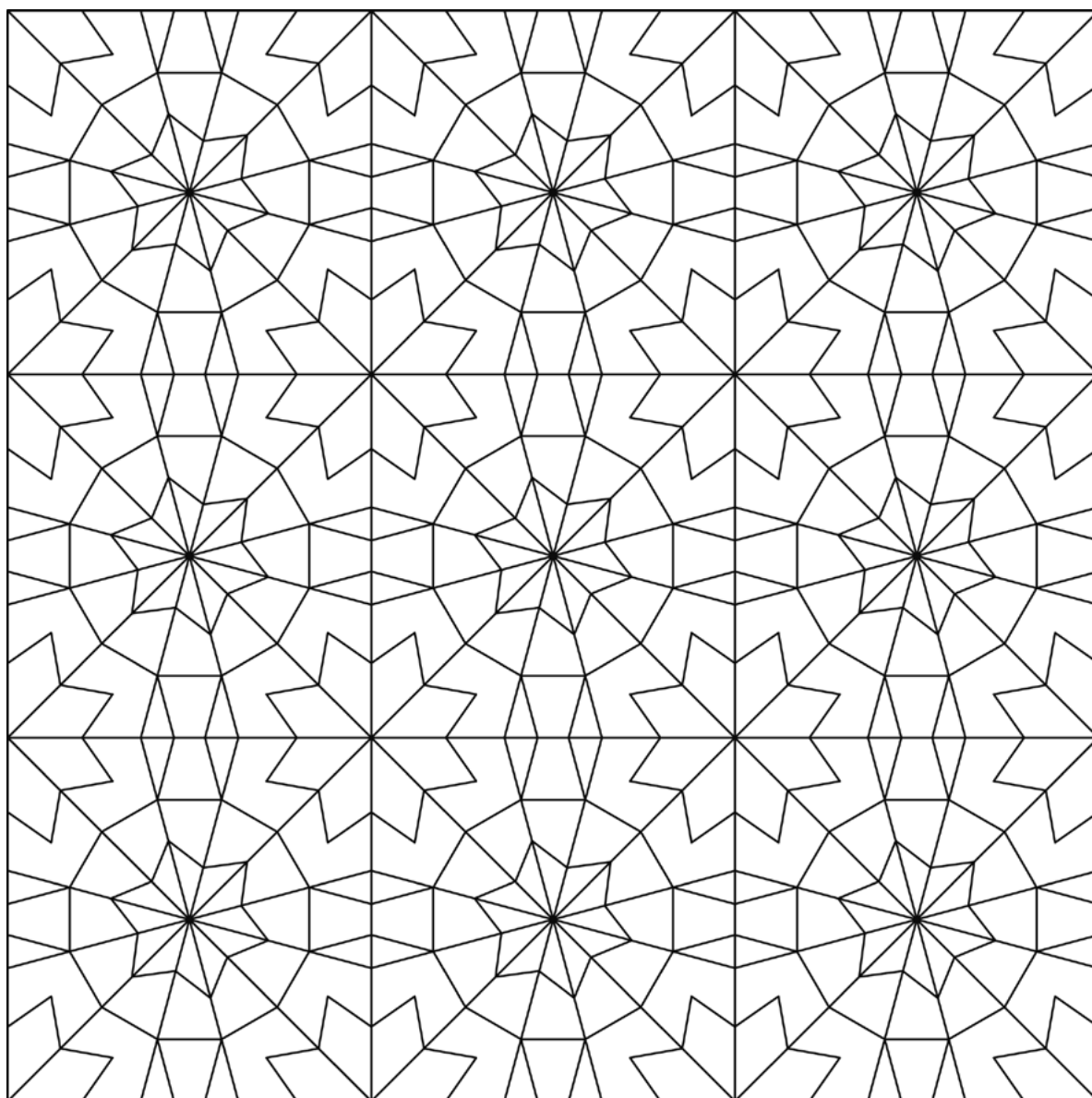
Casida nº 11 del *Tarġumān al-ašwāq*
de Ibn Arabi (trad. P. Beneito).



.....

O TEMPO DO SONHO: POESIA CÓSMICA E METAMORFOSE NAS CULTURAS INDÍGENAS

Paulo Borges (Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)



Resumo: Apresentamos a concepção, marcante em várias culturas indígenas, com destaque para as ameríndias e australianas, de um originário Tempo do Sonho, no qual tudo é possível pois todas as formas de vida fluem, na passagem do invisível ao visível, numa constante metamorfose autopoietica. Este Tempo do Sonho, sinónimo da inesgotável virtualidade do possível, oculta-se ou é esquecido no triunfo do pensamento conceptual e categorial, dominante no Ocidente a partir da deriva platónico-aristotélica e epistémica da filosofia. O Tempo do Sonho pode, todavia, ser a cada momento experienciado mediante o desempenho mítico-ritual, o canto poético e os estados diferenciados de consciência por eles induzidos, como na intermediação do xamã que, livre de identidade, transita livremente entre as múltiplas perspectivas configuradoras dos processos dos múltiplos seres e mundos.

Palavras-chave: Tempo do Sonho, Poesia, Caosmos, Metamorfose, Culturas Indígenas

**

Abstract: We present the conception, which is a hallmark of various indigenous cultures, especially the Amerindian and Australian ones, of an original Dreamtime, in which everything is possible because all forms of life flow, in the passage from the invisible to the visible, in a constant autopoietic metamorphosis. This Dreamtime, synonymous with the inexhaustible virtuality of the possible, is hidden or forgotten in the triumph of conceptual and categorial thinking, dominant in the West since the Platonic-Aristotelian and epistemic drift of philosophy, which apparently solidifies the world by enclosing the *chaosmic* flow in the classification of beings into species, genera and individuals, just as in the laws of apparent causality. The Dreamtime can, however, be experienced at any moment through mythical-ritual performance, poetic song and the differentiated states of consciousness they induce, as in the intermediation of the shaman who, devoid of identity, moves freely between the multiple perspectives that configure the processes of the multiple beings and worlds.

Keywords: Dreamtime, Poetry, Chaosmos, Metamorphosis, Indigenous Cultures

.....

Muitas culturas indígenas partilham a visão de um tempo primordial caracterizado pela metamorfose entre os vários modos de ser, por uma linguagem comum às várias espécies e pelo poder mágico da palavra, capaz de fazer acontecer o que diz. Como relata Nalungiaq, uma esquimó Inuit, ao etnólogo Knud Rasmussen:

“No tempo mais primitivo,
quando tanto as pessoas como os animais viviam na terra,
uma pessoa podia tornar-se um animal se quisesse
e um animal podia tornar-se um ser humano.
Por vezes eram pessoas
e por vezes animais
e não havia diferença.
Todos falavam a mesma linguagem.
Esse era o tempo em que as palavras eram como magia.
A mente humana tinha poderes misteriosos.
Uma palavra dita por acaso
podia ter estranhas consequências.
Tornava-se subitamente viva
e o que as pessoas queriam que acontecesse podia acontecer –
Tudo o que tinha a fazer era dizê-lo.
Ninguém podia explicar isto:
Era assim que era”¹

Os índios Koyukon do noroeste do Alasca também creem que outrora, no que designam como o “Tempo Distante” (*Kk’adonts’idnee*), os humanos, os demais animais e as plantas tiveram uma linguagem comum e que esse foi igualmente o tempo no qual todos os seres vivos “partilharam uma sociedade e passaram por transmutações oníricas de animais ou

¹ Traduzido por Edward Field, in Jerome e Diane ROTHENBERG (editores), *Symposium of the Whole*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 3, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Vintage Books, 1997, p. 87.

plantas para humanos e por vezes de volta”². O mesmo acontece na cultura dos Yanomami, do Brasil e da Venezuela, em que o “tempo do sonho” é o “primeiro tempo” em que os ancestrais, chamados *yarori*, “não paravam de se transformar”, passando de humanos a animais e dando origem aos espíritos xamânicos, os *xapiri*³. Como nota Viveiros de Castro, “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais”⁴. Questionado sobre “o que é um mito”, Claude Lévi-Strauss responde: “Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiram”⁵. Daqui decorre, como adiante explicitaremos, a centralidade da “metamorfose interespecífica” nas cosmologias ameríndias⁶. O que não é aliás estranho às mitologias tradicionais das várias culturas planetárias, pois os mitos são, fundamentalmente, histórias de metamorfoses, como se consagra em Ovídio: “Formei o designio de contar as metamorfoses dos seres em formas novas”⁷. A metamorfose é a própria essência da vida: “Todos os viventes são, de um certo modo, um mesmo corpo, uma mesma vida e um mesmo eu que continua a passar de forma em forma, de sujeito em sujeito, de existência em existência”⁸.

É um tempo com características semelhantes às das culturas ameríndias que uma das culturas mais antigas da humanidade, a dos aborígenes australianos, designa também como *Jukurrpa* ou *Alcheringa*, “Tempo do Sonho”. Trata-se de um tempo intemporal, “oculto por detrás ou mesmo *dentro* da presença manifesta e evidente da terra, uma temporalidade mágica” onde surgiram as primeiras orientações e relações entre os “poderes do mundo circundante” e se enraizaram as figuras e formas que agora percebemos. É um tempo simultaneamente anterior ao mundo estar “inteiramente desperto” e presente no mais íntimo da experiência actual, pois “ainda existe mesmo por baixo da superfície da consciência de vigília”. É a

2 Cf. Richard NELSON, *The Island Within*, São Francisco, North Point Press, 1989, p.110, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 146.

3 Cf. Davi KOPENAWA / Bruce ALBERT, *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*, tradução de Beatriz Perrone-Moisés, prefácio de Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, pp. 65, 81, 101 e nota 1, p. 614. Cf. também Aristóteles Barcelos NETO, *A Arte dos Sonhos. Uma iconografia ameríndia*, prefácio de Elsjé Maria Lagrou, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia / Assírio & Alvim, 2002.

4 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, UBU Editora, 2017, p. 307.

5 Claude LÉVI-STRAUSS e Didier ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 193.

6 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 305 e 338-341.

7 OVÍDIO, *Les Métamorphoses*, I, tradução, introdução e notas de Joseph Chamonard, Paris, Garnier Frères, 1966, p. 41.

8 Emanuele COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2020, p. 29 (tradução nossa).

aurora do mundo, quando “a própria terra ainda estava num estado maleável, semi-desperto”, e os “Antepassados totémicos primeiro emergiram da sua sonolência debaixo do chão” e começaram a percorrer o território cantando e executando as acções fundadoras e modeladoras das culturas humanas e das formas e características do mundo e da paisagem, após o que se metamorfosearam nos aspectos físicos da própria terra e nas várias espécies animais e vegetais que agora percebemos. Desenharam assim “trilhas sinuosas” que são também “faixas Sonhadoras”, fenómenos tão visíveis e tácteis quanto audíveis, pois à medida que erraram pela terra cantaram os nomes das coisas e dos lugares. Cada trilho ancestral é assim a “partitura musical” de um vasto canto épico e poético cujos versos narram o vir a ser dos lugares do mundo em correlação com as aventuras dos Antepassados. As canções tradicionais, que celebram estes eventos originais, compõem deste modo um mapa auditivo e é cantando as estâncias apropriadas a cada local que os aborígenes se orientam nos seus caminhos pela terra ⁹.

Na verdade, o Tempo do Sonho é, como o sugere a palavra *tjukurrjtjana*, que o designa na etnia Pintupi, “o absoluto fundo do ser ou o fundamental continuum universal do qual toda a diferenciação emerge”. É de *tjukurrjtjana* que procede todo o mundo da experiência fenomenal, designado como *yuti*, que inclui tudo o que é perceptível, seja mediante os sentidos externos, seja nos sonhos ou em transe visionário. *Yuti* equivale a *mularrpa*, com o sentido de verdade ou realidade experienciável. Os Pintupi dizem que “do Sonhar *tjukurrjtjana* tudo isto se torna real (*mularrpa*)” e, quando alguém se junta a uma conversa, imediatamente pergunta em que registo ela decorre: na perspectiva do fundo inaparente ou da sua aparição ¹⁰.

Num arquétipo mítico presente noutras culturas humanas, algumas cosmogonias aborígenes procedem de uma cópula primordial entre a Mãe-de-Todos, *Waramururungundju*, e o Pai-de-Todos, *Baiaame*. É desta hierogamia que procedem todas as correntes de vida e daí a crença aborígene de se poder experienciar o processo criativo cósmico mediante a dança e a sexualidade extáticas ¹¹. Nalgumas tribos aborígenes esta conjunção primordial entre as polaridades masculina e feminina da Vida é figurada pela grande Serpente Arco-Íris que é andrógina e se concebe ou como contendo toda a criação no seu útero ou como estando no interior da terra ¹². É a Serpente, simultaneamente transcendente e imanente à criação como “figura simbólica do sagrado corpo da terra e da preformativa ordem espiritual do

9 Cf. David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 164-166.

10 Cf. Fred MYERS, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1986, p. 48, citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, Vermont, Inner Traditions International, 1991, pp. 264-266.

11 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 47.

12 Cf. *Ibid.*, pp.115-116. Cf. também p. 38.

universo”, que ciclicamente extingue e recria a vida sobre a terra. Presente em todos os fluxos e campos de energia magnética, num espectro de várias cores, frequências e poderes, a sua força pode ser despertada e excitada pelas acções, canções e ritos humanos, para regenerar e aumentar a fertilidade e vitalidade da terra e de todas as formas de vida, humanas, animais e vegetais ¹³.

Os Antepassados, no mesmo Tempo do Sonho, também deixaram um trilho de “espíritos-crianças” depositados ao longo dos seus caminhos e cantos pela terra, que residem num estado potencial aguardando a oportunidade de entrar no útero já grávido das mulheres, impregnando o feto com a canção particular deixada por um Antepassado no lugar dessa incorporação. A futura criança, que só então é verdadeiramente concebida, está assim intimamente vinculada a um lugar terreno ao mesmo tempo que descende do ser do Tempo do Sonho que impregnou esse lugar com o seu “poder e vida sagrados”, tendo a responsabilidade de o manter no seu estado original. É o que faz mediante viagens rituais periódicas ao longo do mesmo trilho do seu Antepassado, cantando os mesmos versos sem os alterar, o que equivale a fazer ressurgir a terra nesse canto geogónico e a “recriar a Criação” ¹⁴. Por fim, tal como o Antepassado do Tempo do Sonho se metamorfoseou, no termo da sua viagem, nalgum aspecto da paisagem, assim cada aborígene regressa no final da vida ao local onde foi concebido, *cantando-se* de volta para ele e devolvendo a sua vitalidade à “terra sonhadora” ¹⁵.

O Tempo do Sonho não é um evento passado, concluído de uma vez por todas, mas um “processo em curso” pelo qual o mundo emerge continuamente da indeterminação na determinação, do invisível no visível, do silêncio no canto, na dança e na fala. A sua designação mostra que na experiência aborígene a vida onírica participa directamente na constituição arquetípica e original da realidade, inseparável do fundo da nossa experiência consciente e de vigília. O Tempo do Sonho é a dimensão inaparente do presente e do contínuo vir à presença dos seres e das coisas, constituindo “uma espécie de profundidade, ambígua e metamórfica” ¹⁶. “Os “antepassados” não estão no passado”, nem são apenas os antepassados dos humanos, sendo os contínuos “geradores de toda a vida” ¹⁷. Como diz um poema inspirado na mitologia aborígene:

13 Cf. *Ibid.*, pp. 115 e 119.

14 Cf. David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 167-168; Bruce CHATWIN, *The Songlines*, Londres, Penguin Books, 1987, p. 14.

15 David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 168.

16 Cf. *Ibid.*, p. 169.

17 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, Londres, Hurst & Company, 2017, 2ª edição, p. 67.

⋮

“o Sonhar não finda; não é como o caminho do homem branco.

O que aconteceu uma vez acontece sem cessar.

Esta é a Lei,

Este é o poder da Canção.

Mediante o canto mantemos tudo vivo;

mediante as canções... os espíritos mantêm-nos vivos”¹⁸

O sonho é “a vida imaginativa da própria terra” que deve ser continuamente renovada, o que é feito não só em caminhadas e canções solitárias, mas também e especialmente mediante rituais comunitários realizados em lugares específicos da cartografia sonora do Sonho, onde as aventuras primordiais dos Antepassados são não apenas cantadas, mas igualmente encenadas. Estes são muitas vezes animais, cujos comportamentos míticos são imitados. Estas representações, cerimónias e cantos rituais realizam-se para manter esses locais vivos, o que implica não só cuidar física e exteriormente deles, mas sobretudo cuidar do “espírito” neles “alojado”. Sem os ritos, os lugares físicos permanecem, mas perdem a sua vida espiritual. A terra então morre, bem como todos os que partilham com ela “características físicas e conexões espirituais”. Por isso, para sustentar o bem-estar da terra e da comunidade humana, há que realizar os ritos “para manter vivos os poderes sonhadores” presentes nesses lugares¹⁹. Os ritos são fundamentalmente uma liturgia teatral e sonoplástica, pois “uma terra que não é cantada é uma terra morta”²⁰. Os cantos e as danças rituais fazem germinar o *jíwa* ou *guruwari*, o “poder das sementes” deixadas pelas acções dos Antepassados na terra, que ecoam nas vibrações e ritmos invisíveis que configuram por dentro os relevos da paisagem e dão forma à aparição do mundo e dos seres vivos. Cada lugar natural possui assim uma potência própria que o singulariza e vincula à memória da sua origem. É isso que os aborígenes chamam o Sonhar desse lugar, que constitui a sua sacralidade. Os cantos, a música instrumental e os ritos não só sintonizam melódica e dramaturgicamente a consciência dos seus executantes com esse onirismo interior da terra²¹, pois, primeiro que

18 Cf. MARSHALL-STONEKING, “Passage”, in *Singing the Snake*, p.30, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, pp. 169-170.

19 Cf. Helen PAYNE, “Rites for Sites or Sites for Rites? The Dynamics of Women’s Cultural Life in the Musgraves”, in Peggy BROCK (ed.). *Women, Rites, and Sites: Aboriginal Women’s Cultural Knowledge*, North Sydney, Allen & Unwin Limited, 1989, p.56, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 171.

20 Cf. Bruce CHATWIN, *The Songlines*, p.52, citado em David ABRAM, *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, p. 171.

21 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 1.

tudo, os agentes e suas artes são as “enformações” das “Formas subjacentes” dos “Eventos Permanentes” e arquetípicos inseminados em cada lugar. “As terras estão vivas” e os seus “lugares são participantes activos em tudo o que acontece sobre eles ou neles”, o que se estende às “canções, cerimónias, pinturas, pedras sagradas ou mesas e outras formas” nas quais as “Formas” dos Antepassados se transformaram e transformam continuamente ²².

Guruwari, traduzido literalmente como “desenho de totem”, pode ser interpretado como a “semente invisível ou energia criadora de vida” que os Antepassados, sendo eles mesmos ilimitados “corpos vibratórios, semelhantes a campos de energia”, irradiam de si mesmos e estabilizam mediante a sua nomeação específica, fazendo do nome a “potência da forma ou criatura”, tal como sons, palavras e canções surgem da “vibração do sopro”, pois o Tempo do Sonho é aquele em que o mundo é *cantado* para a existência. Na mitologia aborígene os Antepassados sonham as suas objectivações criadoras ao dormirem sobre a terra, visualizando primeiro tudo o que exteriorizam como projecção dessa visão interna. Por contraste com o indo-europeu, que concebe o tempo em termos de uma sucessão linear de passado, presente e futuro, nenhuma das centenas de línguas aborígenes australianas tem uma palavra para o tempo assim pensado, pois concebem-no antes como uma “passagem de um estado subjectivo para uma expressão objectiva”, ou seja, do sonho para a realidade ²³. É por isso que cada ser, entidade e fenómeno do mundo, cada “distinguível energia, forma ou substância possui tanto uma expressão objectiva como uma subjectiva” ou, no dizer aborígene: “Cada uma tem o seu próprio Sonhar” ²⁴. As terras e suas distintas configurações são assim subjectividades, dotadas de potência e agência, como sementes vivas da presente e futura emergência de vida. O “Sonhar” de cada lugar é tão operativo, agindo sobre quem nele está, como morfogenético, gerando quem o habita: “Estar num lugar é ser afectado e mesmo efectuado pelo seu Sonhar” ²⁵.

Do mesmo modo que não concebem o tempo como distância, os aborígenes também não concebem assim o espaço. O espaço é consciência, que se divide em dois modos: as entidades perceptíveis no espaço são como os conteúdos parciais da mente consciente, enquanto o espaço indivisível entre elas corresponde à dimensão inconsciente da mente ou, melhor, à dimensão não fragmentada e contínua da consciência, que é um *continuum* criador, um “continuum de sonhar”. Este *continuum* está sempre presente e impregna, tal como o espaço,

22 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, pp. 71-72.

23 Cf. Nancy D. MUNN, “The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjandjtartjara Myths”, in M. CHARLESWORTH, H. MORPHY, D. BELL e K. MADDOCK (ed.), *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, St. Lucia, Queensland, University of Queensland Press, 1984, pp. 61 e 62, citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, pp. 36-37.

24 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p.38.

25 Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, p. 69.

.....

todos os níveis da existência, sendo nele que se processam todos os fenómenos do mundo, na sua constante alternância entre aparecer e desaparecer, vigília e sono, vida e morte. A actualidade visível de uma forma coexiste sempre com o seu potencial invisível, tal como a percepção consciente dos objectos com o fluxo da consciência não-objectual, dita por isso “inconsciente”²⁶.

Implícito na ideia da radicação de todas as formas do mundo numa primordial indeterminação criadora, um aspecto essencial da tradição aborígene australiana é a metamorfose. No Tempo do Sonho todos os seres são criados simultaneamente pelos Antepassados e cada um pode transformar-se em qualquer um dos outros: as plantas podem converter-se em animais, os animais em formas da paisagem e as formas da paisagem em homens ou mulheres, em processos reversíveis e abertos a todas as possibilidades. Os próprios Antepassados podem ser simultaneamente humanos e animais. Tudo é criado a partir da mesma fonte, as acções-sonhos dos Antepassados, e todos os estágios, fases e ciclos do mundo são aí imediatamente presentes. À medida que o mundo ganha forma os Antepassados retiram-se para dentro da terra, do céu e das criaturas, “para reverberar como uma potência no íntimo de tudo o que criaram”²⁷. Todas as criaturas, desde os astros aos humanos e aos animais, comungam assim a consciência dessa primordial força criativa que cada um espelha e expressa a seu modo, havendo “um sentido oculto” na forma e comportamento de cada relevo da paisagem e de cada ser vivo. Tudo partilha sonhos, desejos e emoções, como a atracção e a repulsa, que não se limitam aos humanos. O acesso ao macrocosmo do espaço, do tempo e dos campos universais de energias veicula-se pelo mergulho no mundo interno da consciência e do sonho. O conhecimento íntimo de si abre para o conhecimento experiencial da poesia cósmica inerente à criação universal²⁸ (ou poesia *caósmica*, pois nela se transita do indiferenciado para o diferenciado, sem ruptura entre ambos, como sugere o neologismo *Chaosmos* no *Finnegans Wake* de James Joyce).

Sempre que o mundo é experienciado a partir deste fundo comum, a lógica de identidades e diferenças demarcadas no espaço pelos aparentes limites visíveis das formas subverte-se numa lógica onírica onde os seres são osmóticos e fluem no ser uns dos outros, vivendo na sua forma e na sua consciência. Tudo num sonho é feito da matéria da consciência e sujeitos e objectos interpenetram-se, entrando e habitando uns nos outros²⁹. Uma expressão relativa disto é a declaração de uma mulher aborígene numa entrevista televisiva: “Com a sua visão vê-me sentada numa rocha, mas eu estou sentada no corpo do meu antepassado. A terra, o

.....

26 Cf. Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p. 41.

27 Cf. *Ibid.*, p. 15.

28 Cf. *Ibid.*, p. 17.

29 Cf. *Ibid.*, p. 42.

seu corpo, e o meu corpo são idênticos”³⁰. Note-se que noutras culturas indígenas, como a dos Ojibwas da América do Norte, a capacidade da metamorfose, de se transformar ou aparecer em diferentes formas, com uma fisicalidade fluida, assinala personagens particularmente potentes, não só humanas: aves míticas podem aparecer como aves comuns, nuvens ou seres humanos. As entidades ambíguas conhecidas como “tricksters”, “trapaceiros”, mudam também constantemente de forma³¹. O mesmo acontece com os xamãs³².

Roger Caillois teorizou o Tempo do Sonho das culturas indígenas como um tempo primordial, um *Urzeit*, que opera a transição do caos para o cosmos e no qual tudo é possível, pois as formas e limites dos seres e das coisas ainda não se definiram e fixaram, não estando as suas relações sujeitas a regras e leis estáveis de causalidade. Assim sendo, o natural e comum é a metamorfose e aquilo que só surge como miraculoso e extraordinário após a ordem aparente do mundo se haver instalado. Como escreve:

“Os objectos deslocavam-se por si mesmos, as canoas voavam pelos ares, os homens transformavam-se em animais e inversamente. Eles mudavam de pele em vez de envelhecer e de morrer. Todo o universo era plástico e fluido e inesgotável”³³.

Era assim “possível um homem transformar-se em animal, planta ou pedra”³⁴. Todavia, segundo Caillois, quando os antepassados ou as instâncias criadoras definem as diferentes regiões do mundo e tipos de entes e instituem as distintas tribos, instituições, costumes e leis, todas as coisas e seres ficam contidos em determinados limites, doravante considerados naturais, o que resulta na perda dos anteriores “poderes mágicos” pelos quais realizavam instantaneamente todos os desejos e se convertiam de imediato no que lhes agradava ser. A constituição dos seres na ordem cósmica implica o sacrifício da “existência simultânea de todas as possibilidades” e da ausência de regras. Os seres ficam confinados nas suas individualidades, espécies e géneros, dá-se uma geral solidificação e imobilização ontológica e surgem os interditos, a fim de se manter a legalidade instituída. O cosmos destaca-se do caos, ou do *caósmico* devir original, e traz consigo a morte, “como o fruto o verme”, consequência da definição da vida nos viventes. A confusão das origens dá lugar à história natural e humana e às formas consideradas normais de causalidade, a ebulição criadora e metamórfica cede à vigilância que visa manter a boa ordem do criado e o ócio, a prodigalidade e a abundância

30 “Blackout”, ABC Documentary Series (Aboriginal Production Unit, 1990), citado em Robert LAWLOR, *Voices of the First Day. Awakening in the aboriginal dreamtime*, p.42

31 Cf. Graham HARVEY, *Animism. Respecting the Living World*, p.47.

32 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p.305.

33 Cf. Roger CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988, pp.101-102.

34 Cf. *Ibid.*, p. 104.

...
são substituídos pelo trabalho, a poupança e a escassez. É importante contudo notar que o caos e o tempo mítico primordiais, com a sua pletora de possibilidades, permanecem presentes como a origem do cosmos e do tempo natural e histórico. Uma origem neles oculta como a sua mais funda virtualidade que tende constantemente a manifestar-se, violando as causalidades supostas normais na irrupção de tudo o que surge como inexplicável e desconcertante ³⁵.

A obscura memória dessa infância do mundo, simultaneamente caótica e edénica, permanece aliás como uma “saudade do coração” ³⁶, pois a vida no mundo determinado e ordenado é insatisfatória e despotenciada, estando sujeita à erosão do tempo cronológico. É por isso que a sua própria manutenção exige um regresso cíclico, no final do ano, ao caos primordial, a fim de se regenerar nas ilimitadas virtualidades do indeterminado criador sempre latente como o fundo incondicionado de tudo. Assim surge o mundo às avessas e a experiência do sagrado de transgressão, que suspende os interditos e prescreve a sua violação como forma de libertar a potência da vida reprimida e recalcada pelos mesmos, porém apenas durante um tempo definido e a fim de a canalizar para a restauração e ulterior manutenção da ordem cósmica e social, agora rejuvenescida. Vale notar que a fenomenologia do sagrado de transgressão, desde as Saturnais romanas às Festas dos Loucos cristãos medievais ou às ainda actuais festas transmontanas do solstício de Inverno em Portugal, tem como elemento central, num contexto geral de desregramento e excesso, a metamorfose por via do teatro de máscaras carnavalescas que induz a transformação instantânea dos mascarados num outro ser, seja pelo travestimento sexual, seja pela identificação com as forças não-humanas, divinas, demoníacas, animais ou dos antepassados míticos, que as vestes, máscaras e acções não representam ou simbolizam, mas incorporam. O que aqui se experiencia é que o Grande Espaço-Tempo primordial está sempre presente e acessível, sendo possível transmutar a identidade convencional reidentificando-se com os protagonismos divinos pela festa mágica e iniciática, seja pelo mascaramento, dramatização ritual e recitação dos mitos originários, seja redesenhando e retocando as cenas originais nas rochas e nas grutas, seja consumindo um determinado alimento divino, numa teofagia ³⁷.

Estas práticas mostram uma experiência do mundo considerado real como uma determinação actual de formas, coisas, seres e vidas segundo as categorias lógicas da sua classificação humana que se dá apenas numa superfície aparente, mascarando um fundo sem fundo de indeterminação virtual - *onde se encontra em osmose o que nas formas do mundo convencional aparece distinto e separado, possibilitando a metamorfose dessas formas* - que se pode sempre manifestar e a que

35 Cf. *Ibid.*, pp. 102-103.

36 Cf. *Ibid.*, p. 104.

37 Cf. *Ibid.*, pp. 105-112 e 115-122.

se pode sempre reacerder, seja para o explorar, desfrutando das suas infinitas potencialidades, seja para dele colher a energia criadora que permita renovar a ordem aparente do real. É isso que faz, como nota Philippe Descola, que um traço de muitas das ontologias animistas, ou “anímicas”, seja a “capacidade de metamorfose” de seres que têm formas físicas distintas, mas interioridades semelhantes ou idênticas, permitindo que um humano se incorpore num animal ou numa planta, que um animal assuma a forma de outro animal e que uma planta ou animal dispam “a sua veste para colocar a nu a sua alma objectivada num corpo de humano”³⁸. Embora esta plasticidade tenha limites, ela depende da possibilidade que cada interioridade anímica tem de mudar a perspectiva que a sua forma física inicialmente lhe confere, vendo os outros como eles se veem e aparecendo-lhes assim com uma forma idêntica à sua, nisso que Viveiros de Castro designa como o “perspectivismo”, comum aos povos ameríndios³⁹.

Viveiros de Castro esclarece que o perspectivismo ameríndio consiste na “concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista”, sendo todos os existentes “centros de intencionalidade, que apreendem os outros existentes segundo as suas características e potências respectivas”⁴⁰. Por este motivo, o modo pelo qual “os seres humanos veem os animais e outras subjectividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos”. Se, em condições normais, os humanos veem os humanos como humanos e os animais como animais e não veem os espíritos, já os animais-predadores e os espíritos veem os humanos como animais-presas, enquanto os animais-presas os veem como espíritos ou animais-predadores. Ao ver-nos como não-humanos, os animais e espíritos veem-se a si mesmos como humanos⁴¹. No fundo, quase todas as espécies de seres que os humanos concebem como fundamentalmente distintas entre si, e algumas como inanimadas, são internamente subjectividades, agentes, intencionalidades ou pessoas, no sentido de “agentes prosopomórficos”, simultaneamente reflexivos e relacionais. O conceito e a condição de *pessoa* são neste sentido anteriores e mais abrangentes do que os de *humano*, enquanto espécie, embora o modo como muitas das pessoas, humanas e não-humanas, se veem seja como humanos⁴².

38 Cf. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 240.

39 Cf. *Ibid.*, pp.241-247; Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, 2009, pp. 13-29; *Id.*, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, n° 2 (2), 1996, pp. 115-144; *Id.*, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, posfácio de Roy Wagner, Chicago, Hau Books, 2015, pp. 195-228 e 249-272.

40 Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques Cannibales*, pp. 19-20.

41 Cf. *Id.*, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 303-304.

42 Cf. *Id.*, *Métaphysiques Cannibales*, pp. 21-24.

Esta concepção associa-se à ideia de que “a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana”, que em condições normais é apenas visível “aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs”. A distinção surge assim entre “uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie”, mas que não é um “atributo fixo”, sendo antes “uma roupa trocável e descartável”. É esta concepção que funda a “metamorfose” acima referida como “processo omnipresente” no “mundo altamente transformacional” das culturas amazônicas, onde espíritos, mortos e xamãs assumem formas animais, animais convertem-se noutros animais e humanos devêm animais ⁴³. A mudança espiritual que sustenta a “metamorfose interespecífica” é sobretudo uma mudança de corpo, pois este é mais da ordem do *feito* do que do *facto*, mais *performativo* do que *dado*, como o atesta o corpo ritual onde a máscara muda a identidade do seu portador. O corpo não está jamais definido, mas é um “corpo selvagem” em que se podem a qualquer momento agenciar e activar “os poderes de um corpo outro”. A “permutabilidade objetiva dos corpos” supõe a “equivalência objetiva dos espíritos” ⁴⁴. É isso que permite compreender o xamanismo como a capacidade de “atravessar as barreiras corporais entre as espécies”, adoptando as perspectivas de outros “agentes prosopomórficos” a fim de exercer a função cosmopolítica e diplomática de bem gerir o diálogo e as relações inter e trans-espécies ⁴⁵. O xamã é um mediador e um político cósmico, tanto mais eficaz quanto mais transcende o ponto de vista que “a sua fisicalidade original lhe impõe” para “coincidir com a perspectiva” com que as múltiplas *personas* se veem a si mesmas e aos demais viventes ⁴⁶. Transitando sem cessar entre diferentes perspectivas, corpos e mundos, é por excelência o agente metamórfico.

Como vimos no início, é universal nos mitos ameríndios a noção de uma hibridez original entre os seres, que manifestam atributos humanos e não humanos, num “estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”. Na verdade, é como se aí se conciliasse o perspectivismo e a sua anulação, pois cada espécie aparece a si e aos outros seres como humana ao mesmo tempo que já manifesta a sua distinção como “animal, planta ou espírito”, o que confere o estatuto de xamãs a todas essas personagens míticas, como se afirma em algumas culturas amazônicas. Nesta visão, contrariamente à “mitologia evolucionista moderna”, acontece por vezes, como nos mitos dos Campa, que a humanidade “é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo”, a substância primeva a partir da

43 Cf. *Id.*, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 304-305.

44 Cf. *Ibid.*, pp. 336-342.

45 Cf. *Id.*, *Métaphysiques Cannibales*, p. 25.

46 Cf. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 245.

qual se constituíram, por diferenciação metamórfica, as múltiplas “categorias de seres e coisas no universo”, não só animais e plantas, mas também astros e fenómenos geográficos⁴⁷. Como escreve Philippe Descola, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”⁴⁸. A intuição é que há e continua a haver em todos os seres, coisas e fenómenos do mundo uma essência “humano-espiritual comum”, com subjectividade, intencionalidade e agência, ou seja, com personalidade, diversamente travestida, disfarçada e mascarada na roupagem das formas aparentes que a envolvem⁴⁹. Na verdade, ser humano é ser sujeito, ser sujeito é ter alma ou espírito e ter alma ou espírito é ser capaz de assumir um ponto de vista ou uma perspectiva sobre o mundo⁵⁰. Isso é ser pessoa e é por isso que há muito mais pessoas, ou pessoas humanas, do que aquelas que a cultura ocidental reconhece como tais, reduzindo-as aos membros da espécie humana. No animismo perspectivista as pessoas humanas ou com o potencial de o serem excedem incomparavelmente os membros da espécie humana.

Para concluir, notemos que, ao assumir o *caosmos* como a ebulição sempre actual do sonho criador, no qual sonhadores e sonhos podem sempre sonhar-se e recriar-se de múltiplas formas, numa poesia cosmogónica entranhada no íntimo do céu, da terra, dos lugares, dos seres e das coisas, as culturas indígenas mostram a via da metamorfose como alternativa ao princípio de identidade prevalecente na tradição filosófica ocidental. A deriva do pensamento ocidental dominante para a busca de uma segurança antropocêntrica, ontognosiológica e política, pelo sacrifício da natureza metamórfica do mundo a um pressuposto princípio de identidade metafísico-ontológica, pode reconhecer-se em momentos capitais do pensamento platónico. Destacamos o *Teeteto*, onde Platão, após identificar sabedoria (*sophia*) com conhecimento (*épistémè*)⁵¹, rejeita a tradição mitopoética grega por fazer “de todas as coisas uma progenitura do escoamento e do movimento”⁵² e por não haver assim nada que exista em si e por si ao qual convenha o nome “ser”, pois tudo seriam então fluxos e processos e nada se poderia “estabilizar pela linguagem”⁵³, ou seja, definir e constituir como objecto de conhecimento. Destacamos ainda a *República*, onde a mesma estabilização ontognosiológica do mundo

47 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 307-309. Cf. Gerald WEISS, “Campa cosmology”, *Ethnology*, 9 (2), pp. 157-172 e 169-170.

48 Cf. Philippe DESCOLA, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p.120, citado em Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 309.

49 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 309.

50 Cf. *Ibid.*, pp. 322-327.

51 Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 145 e.

52 Cf. *Ibid.*, 152 e.

53 Cf. *Ibid.*, 157 a-c.

busca a sua garantia numa concepção da “Divindade” na qual, ainda em contraste com a tradição mitopoética, esta não seja uma “feiticeira”, capaz de se manifestar aos humanos ora sob uma forma, ora sob outra, criando “ilusões” nas suas mentes, mas antes “um ser sem diversidade”, o menos capaz de sair da sua forma própria ⁵⁴ e assumir “formas múltiplas” ⁵⁵. Inconfundível com as narrativas acerca das metamorfoses de Proteu e Thétis, o divino não pode “consentir em alterar-se a si mesmo”, estando livre de aparições “ilusionistas” e mentirosas ⁵⁶. Note-se que esta ansiosa tentativa de exorcizar a ambiguidade do mundo e do seu princípio metafísico persiste como a sombra das luzes do racionalismo ocidental, com múltiplas ressurgências, desde as cartesianas hipóteses do “Deus enganador” e do “génio maligno” até à necessidade das teodiceias, que, desde Leibniz ao presente, visam justificar Deus perante a questão do mal ou da natureza ambígua da vida e do mundo.

Na raiz desta excomunhão da metamorfose pode estar o “principal e mais poderoso pilar” da razão ocidental, que François Jullien, a partir do distanciamento heterotópico do pensamento chinês, identifica como o *logos*, no seu simultâneo significado de “palavra – discurso – definição – argumentação – juízo (susceptível de verdadeiro ou de falso) – ordem e [...] «lógica»” ⁵⁷. A fundação deste “pilar” estaria no assumir-se como evidência inquestionada “que «falar» seja «dizer» e que dizer, tornando-se transitivo, seja «dizer alguma coisa», *legein ti*”. Segundo Jullien, é essa a herança grega e o *parti pris* que destina todo o pensamento ocidental à convicção de que *falar* seja, necessária e logicamente, *dizer alguma coisa*, sem o qual a palavra nada diz e se anula na ausência de objecto ⁵⁸. Este *parti pris*, inconscientemente veiculado pela língua grega, pela filosofia e pelo modo ocidental de pensar que a língua determina, instaura o regime de discurso ontologocêntrico em que a palavra fica sujeita a ter de responder a um “o quê?”, a ter de se referir a um “objecto” circunscrito, *id-entificado* e determinado, ainda que como não-objecto indeterminado e indeterminável, como na tradição apofática ⁵⁹. A questão é que outros recursos da palavra nisto se sacrificam, desdenham ou ignoram ⁶⁰, como essa outra vocação refugiada no domínio recalcado a que o Ocidente chama *poesia* e que nele opera como um *antilogos*, dividindo-o esquizofrenicamente ⁶¹, pois na experiência poética, como na onírica – ou na experiência de vigília em outros regimes de consciência,

54 Cf. *Id.*, *República*, II, 380 d.

55 Cf. *Ibid.*, II, 381 d.

56 Cf. *Ibid.*, II, 381 c-e.

57 Cf. François JULLIEN, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Seuil, 2006, p. 11.

58 Cf. *Ibid.*

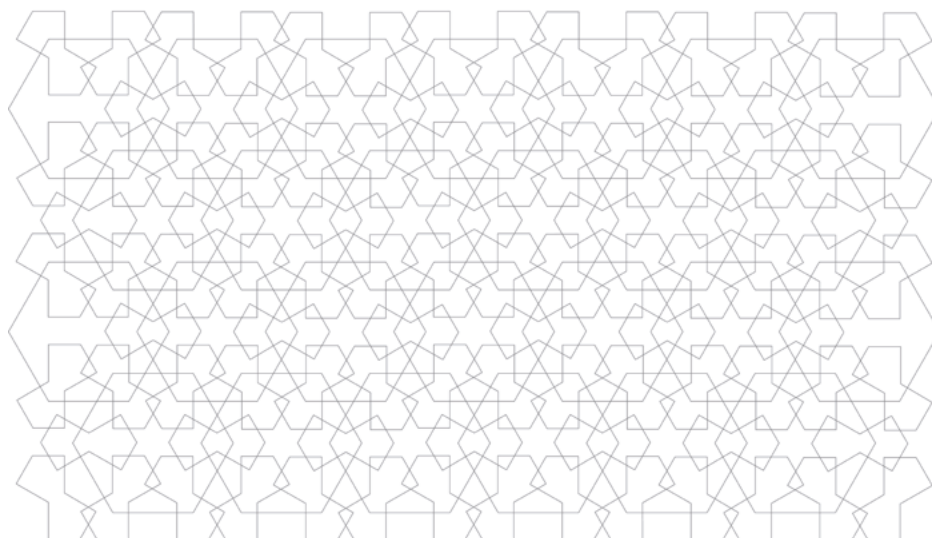
59 Cf. William FRANKE, *A Philosophy of the Unsayable*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014.

60 Cf. *Ibid.*, pp. 12-13 e 15.

61 Cf. *Ibid.*, pp. 30-34

como vimos acontecer nas culturas indígenas e xamânicas - , um ser ou coisa pode devir outros ou mesmo ser outros simultaneamente. É o caso do “sapo” que o poeta brasileiro Manoel de Barros vê/sente como “pedaço de chão que pula” ⁶² e, mais radicalmente ainda, dessa “infância de língua” onde o mesmo poeta vê “palavras [...] livres de gramáticas” que “podiam ficar em qualquer posição” ⁶³.

No fundo subliminal da era logocêntrica, reside porventura, como nos ensinam as culturas indígenas, o Tempo do Sonho, onde divinos, proteiformes e trans-específicos espíritos-corpos selvagens, em constante osmose, simbiose e mutação, agenciam, nos ritmos do Céu e da Terra, na dança, no canto e no drama rituais, a sempiterna poesia *caós mica*. Eterna origem do mundo, é nessas entranhas do mundo aparente, veladas pelo verniz da cultura dominante, que advém a constante e imprevisível mutação do divino e do mundo que foi rejeitado por Platão na fundação da *polis* humana ideal. No colapso da civilização antropopolítica, chamado Antropoceno, no colapso do antropocentrismo e suas projecções teocêntricas, o Tempo do Sonho é a fonte de um novo começo. Um novo começo cosmopoiético e cosmopolítico, onde a intermediação entre as múltiplas potências em metamorfose só pode ser assegurada por quem, livre de identidade, livremente transite pelos seus domínios fluidos. Pressente-se a hora de novos xamãs, não tribais, mas planetários, proteicos e caós micos.



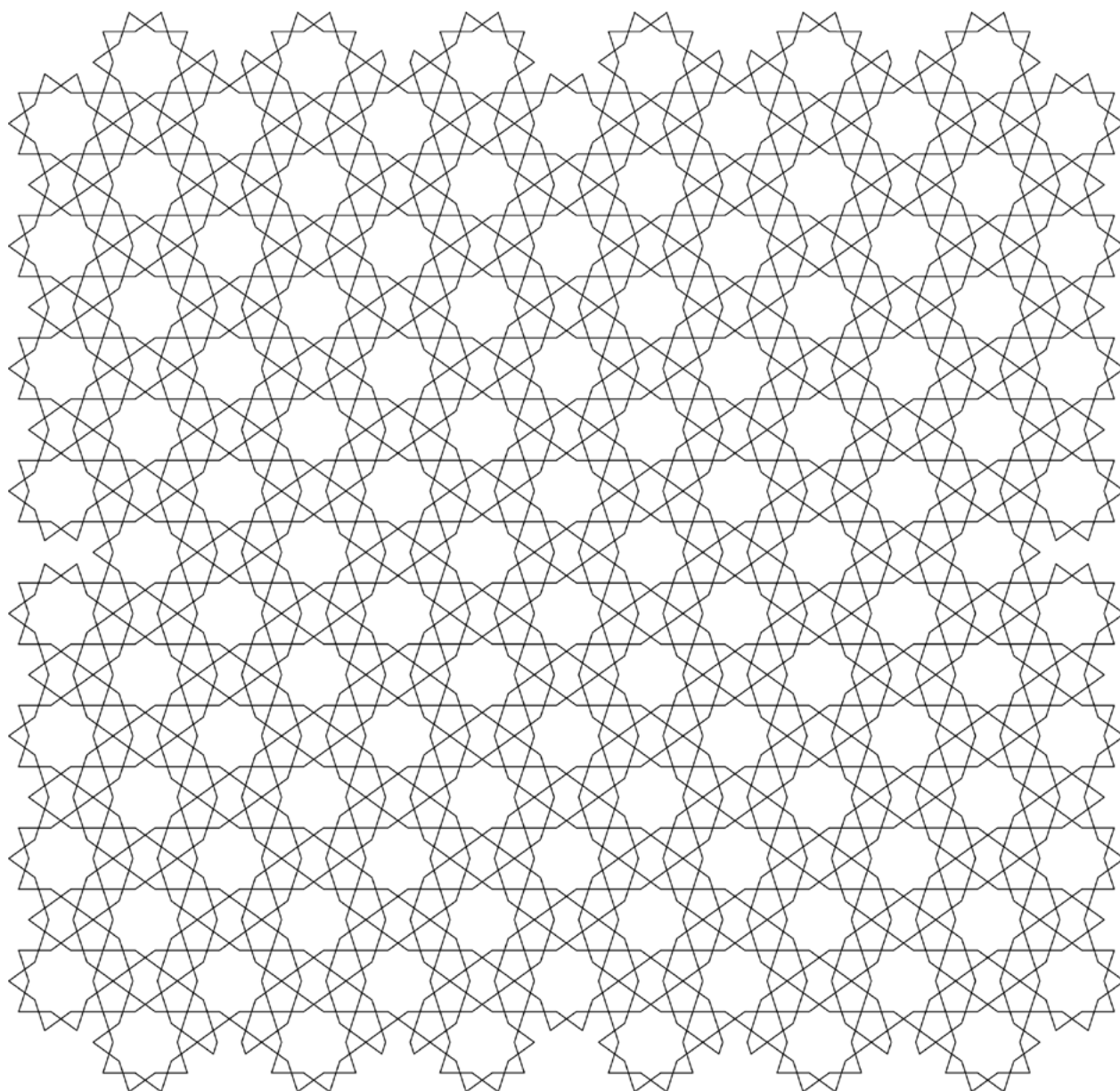
62 Cf. Manoel de BARROS, “Entrada”, in *Poesia Completa*, prefácio de Carlos Nejar, Alfragide, Editorial caminho, 2011, p. 15.

63 *Id.*, “Poemas Rupestres”, in *Ibid.*, p. 433.

⋮

**IBN 'ARABĪ: IL LIBRO DELLA REGOLA STABILITA IN
MODO INEQUIVOCABILE SULLE CONDIZIONI CHE SONO
INDISPENSABILI PER LA GENTE DELLA VIA DI ALLAH**

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Il libro compare nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso ⁽¹⁾, ma non nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadrūddīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽²⁾. Osman Yahya nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, nella sezione dedicata a quest'opera, a pag. 155 afferma che essa è menzionata nelle *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, nel tomo IV, pag. 374. In realtà non si tratta di un riferimento all'opera, ma piuttosto alla regola in se stessa, poiché nel Cap. 559 [IV 373.22] si legge: “La regola stabilita in modo inequivocabile riguardo alla conoscenza della condizione e del condizionato: su di essa si fonda la gente della realizzazione in questa Via”. L'opera è invece menzionata nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 159 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, senza riportarne il titolo ma riferendosi ad essa come “la nostra raccomandazione al Maestro”, e commentando un passaggio in essa contenuto.

Non vi sono dubbi quindi sull'attribuzione a Ibn 'Arabī di quest'opera, anche se non ci è pervenuto alcun manoscritto di essa scritto di suo pugno.

Il titolo

Nel testo stesso dell'opera Ibn 'Arabī precisa di averla intitolata *al-Amr al-muḥkam al-marbūt fī mā yalzamu ahl tarīq Allah ta'ālā min aṣ-ṣurūt* e su questo punto non vi sono discordanze tra i manoscritti più antichi che ci sono pervenuti, anche se non sempre il titolo riportato all'inizio coincide con esso. Nel *Fihrist* il titolo riportato è *Kitāb al-amr al-muḥkam al-marbūt fī ma'rifat mā yaḥtāḡu ilay-hi ahl tarīq Allah ta'ālā min al-ṣurūt* ⁽³⁾; nell'*Iḡāza* il titolo riportato è semplicemente *Ṣurūt ahl at-tarīq*. Altre varianti del titolo sono menzionate da Osman Yahya nella *Histoire* citata, a pag. 154.

1 Si tratta del *Fihrist al-muṣannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata con il numero 61 nell'edizione di Affifi del 1953 e con il numero 59 nell'edizione di 'Awwād del 1954, e dell'*Iḡāza li-l-malik al-Muẓaffar*, un diploma di autorizzazione all'insegnamento delle sue opere, redatto nell'anno 632 dall'Egira per il Re di Damasco, ove l'opera è menzionata al numero 62 dell'elenco nell'edizione di Badawī del 1955.

2 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore “*Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī*” pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, No. 3 (July 1997), pag. 161-181, in particolare a pag. 180.

3 Nell'edizione di Affifi manca *al-muḥkam*.

⋮

La data ed il luogo di redazione

Osman Yahya afferma che l'opera venne redatta a Konya nell'anno 602 dall'Egira, basandosi per la data sul *colophon* del manoscritto Velīyuddīn 51, e per il luogo sul testo del manoscritto Esad Effendi 1448. In realtà alla fine del manoscritto Velīyuddīn 51 il copista precisa di averlo copiato dal manoscritto originale dell'autore redatto a Damasco nel mese di Ġumāda al-ūlā dell'anno 602 dall'Egira. Il riferimento a Konya che si trova nel testo non è connesso con la sua redazione ma con un aneddoto che venne riportato ad Ibn 'Arabī durante il suo soggiorno in quella città nell'anno 602 dall'Egira.

Il contenuto dell'opera

Nelle prime pagine del testo Ibn 'Arabī afferma: “Il mio scopo in questo breve trattato è quello di spiegare la stazione della Maestria ed i suoi requisiti, la stazione dell'aspirante ed i suoi requisiti, come deve comportarsi la gente della via di Allah e come essi devono trattare la via di Allah”, e subito dopo aver precisato il titolo aggiunge: “Invero l'epoca attuale è piena di false e grandi pretese: non c'è aspirante veridico che percorra la via con piede fermo, né Maestro realizzato che gli dia il buon consiglio, lo faccia uscire dalla frivolezza della sua anima e dalla sua ammirazione per la sua opinione, e gli faccia capire la via del Vero. L'aspirante pretende di avere la Maestria e la supremazia e tutto questo è confusione e illusione”. Nella prima parte della sua vita, quando era ancora in Occidente, Ibn 'Arabī aveva redatto almeno tre opere che contenevano delle raccomandazioni per l'aspirante ⁽⁴⁾, ma non aveva mai affermato che non c'erano più Maestri realizzati, tanto più che ne aveva incontrato numerose decine, come menzionò nel *Kitāb ad-durra al-fāhira fī dīkr man intafātu fī ṭarīq al-āhira* ⁽⁵⁾. Questo cambiamento si spiega con il fatto che nell'anno 558 dall'Egira Ibn 'Arabī partì da Tunisi, ove era ospite dell'amico al-Mahdawī, per recarsi alla Mecca, iniziando così il periodo delle sue peregrinazioni in Oriente. In Arabia, ed in particolare alla Mecca che era la culla dell'Islām ed il suo centro spirituale, si aspettava di trovare negli uomini una tradizione ancor più viva che nel periferico Occidente, ma la realtà che scoprì fu completamente diversa: i suoi insegnamenti venivano smentiti e contestati, tanto che ad un

4 Si tratta del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, del *Kitāb kunh mā lā budda min-hu li-l-murīd* e del *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*. Ampie estratti delle parti di queste opere riguardanti l'aspirante sono stati tradotti da Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931.

5 Di quest'opera non è noto alcun manoscritto. Ibn 'Arabī quando ormai risiedeva a Damasco, non avendo più a disposizione il manoscritto che aveva lasciato in Occidente, ne redasse a memoria un sunto (*muḥtaṣar*) per uno dei suoi compagni, come egli stesso precisa all'inizio del libro, a pag. 394 dell'edizione pubblicata nel primo volume delle *Rasā'il* edito nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation. Il *Kitāb ad-durra al-fāhira* è menzionato nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 334 dell'edizione pubblicata nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation, e nel capitolo 32 [I 206.21] e 71 [I 617.10] delle *Futūḥāt*.

certo punto decise di non insegnare più e di dedicarsi solo a se stesso, ma la notte stessa ebbe una visione in cui Allah gli ordinava di consigliare i Suoi servitori ⁽⁶⁾. Tutto ciò è riportato nella *Risāla rūḥ al-quds*, redatta alla Mecca nell'anno 600 dall'Egira, in cui confidava all'amico Mahdawī le impressioni avute nei luoghi che fino ad allora aveva visitato ⁽⁷⁾, rilevando la decadenza dei Maestri e degli aspiranti, decadenza che non aveva mai denunciato nelle sue opere precedenti scritte in Occidente. Il *Kitāb al-amr* non è quindi stato scritto da Ibn 'Arabī su richiesta di un aspirante o di un suo compagno, ma perché la situazione nell'Oriente che aveva appena conosciuto lo esigeva, conformandosi così all'ordine, che aveva ricevuto senza intermediario ⁽⁸⁾, di consigliare i Suoi servitori.

L'opera è articolata in tre sezioni precedute da una introduzione: la prima sezione è dedicata alle regole che deve rispettare il Maestro nei confronti dell'aspirante, la seconda alle regole che deve rispettare l'aspirante nei confronti del Maestro, e la terza riguarda le regole di comportamento con gli altri, siano essi iniziati o semplici credenti, e l'attitudine da avere nei confronti della Via; al termine della terza sezione vi è una parte dedicata ai carismi degli Intimi ed infine un breve accenno alle loro dimore spirituali.

Questi argomenti erano già stati trattati nei secoli precedenti da altri Maestri ⁽⁹⁾ ed Ibn 'Arabī non aveva certamente l'intenzione di scrivere qualcosa di nuovo, poiché nell'ambito

6 Nell'edizione della *Risālat al-mubašširāt*, pubblicata da Ḥayā Kāra in *al-Andalus Magreb*, n. 17, 2010, a pag. 111, Ibn 'Arabī afferma: “Mentre ero nel recinto sacro della Mecca ho visto in sogno come se avesse luogo la Resurrezione ed io mi trovassi a testa bassa di fronte al mio Signore, timoroso del Suo rimprovero per via della mia negligenza. Egli, quanto è grande la Sua Maestà, mi disse: “O Mio servitore, non temere. Non ti chiedo altra opera che quella di dare il buon consiglio ai Miei servitori: consiglia dunque i Miei servitori”. Io guidavo gli uomini sulla via diritta, ma quando vidi che rari erano coloro che entravano nella via di Allah divenni indolente e decisi quella notte che mi sarei occupato solo di me stesso, lasciando gli esseri nello stato in cui si trovavano, e così ebbi quella visione. Mi svegliai e continuai a spiegare agli uomini la via evidente e le calamità che [la] attraversano, [rivolgendomi] a tutte le categorie: dottori della Legge, iniziati (*fūqarā*), *ṣūfī*, e gente comune. E tutti insorsero contro di me e cercarono di annientarmi, ma Allah mi ha aiutato contro di loro e mi ha salvaguardato, per grazia e misericordia da parte Sua”. Altri riferimenti all'ordine divino di consigliare i Suoi servitori si trovano nella *Risālat rūḥ al-quds*, alle pag. 64 e 94 dell'edizione citata, nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 68 [I 334.19] e 71 [I 674.2] ove precisa di averlo ricevuto due volte, alla Mecca e a Damasco, e nel Cap. 167 [II 273.28], e nel *Dīwān*, a pag. 328 dell'edizione Dār al-kutub al-ilmīyya, Beirut, 2002.

7 A questo riguardo si possono consultare le pagine 70-92 dell'edizione citata, testo che è stato tradotto da Roger Boase e Farid Sahnoun in *Muhyiddin ibn 'Arabī, a Commemorative Volume*, Element Books, 1993, pag. 47-54.

8 L'ingiunzione di dare il buon consiglio (*naṣḥa*) è contenuta in un noto *ḥadīṭ* riportato da Ibn 'Arabī stesso all'inizio del libro, ma l'averla ricevuta direttamente da Allah ha tutt'altro peso.

9 Esiste su questo argomento una vasta letteratura in lingua occidentale, e mi limiterò a citare la raccolta di studi *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*, edita da Francesco Chiabotti *et alii*, Brill, Leiden, 2016. Da parte mia non ho né la competenza, né il tempo per confrontare le regole di *adab* esposte da Ibn 'Arabī con quelle dei suoi predecessori, per cui lascio volentieri questo lavoro ad altri.

tradizionale l'innovazione è il più delle volte una deviazione, bensì di ricordare le regole del Taṣawwuf per coloro che non le conoscevano, come gli aspiranti, e per coloro che le avevano dimenticate o che non le applicavano, come molti dei Maestri che aveva incontrato in Oriente ⁽¹⁰⁾.

Le regole, il più delle volte chiamate requisiti, sono spesso enunciate senza commento, in una o due righe di testo; altre volte sono esemplificate da aneddoti e commentate, come ad esempio quelle riguardanti le riunioni di *samā'* ⁽¹¹⁾, a cui dedica più pagine. Ibn 'Arabī nella sua opera usa il termine *samā'* per realtà assai diverse tra loro: già in una delle sue prime opere, il *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, aveva affermato: “L’audizione (*samā'*) è uno dei segreti di Allah, sia Egli esaltato, nell’esistenza superiore, ed è unica in sé. Le persone che òdono sono di due tipi: una persona che òde per mezzo della sua anima ed una persona che òde per mezzo del suo intelletto (*‘aql*); non c’è altro uditore. Quanto a chi dice che òde per mezzo del suo Signore, si tratta del massimo grado di audizione dell’intelletto. [...] Colui che òde con il suo intelletto òde in ogni cosa, da ogni cosa e su ogni cosa, senza condizionamenti, ed il suo segno indicatore in ciò è lo stupore (*baht*) e lo spegnimento (*ḥumūd*) della natura umana esteriore [e quindi l’immobilità]. Colui che òde con la sua anima e non con il suo intelletto òde solo le note musicali ed i suoni gradevoli e piacevoli, ed il suo segno indicatore è che si muove durante l’audizione in uno stato di estinzione dei sensi: quando colui che si muove durante il *samā'* mantiene la sensibilità è uno zimbello per Satana, mentre se perde la sensibilità e si estingue da ogni cosa mantiene un’anima ed è sotto il suo potere; il suo stato è autentico, come la sua estinzione, ma non apporta mai una scienza a seguito di questa estinzione e del movimento durante l’audizione. Se egli asserisce che ciò gli ha apportato una scienza allora non era estinto, né udiva con il suo intelletto, poiché si muoveva, e non può quindi aver fatto altro che mentire. L’udire dell’anima non apporta assolutamente una scienza, e l’udire dell’intelletto non è accompagnato da movimento, e chi mette insieme il movimento e la

10 Anche as-Sulamī, morto nell’anno 412 dall’Egira, aveva scritto un’opera intitolata *Adab muḡālasa al-mašā’ih wa ḥifẓ ḥurumāti-him*, tuttora inedita, motivandone la redazione con la decadenza riscontrata nei suoi tempi, ma essa era rivolta agli aspiranti e non ai Maestri. A questo riguardo si può consultare il libro di Jean-Jacques Thibon *L’œuvre d’Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī et la formation du soufisme*, Institut français du Proche-Orient, Damasco, 2009, in particolare a pag. 272.

11 Questo termine, che letteralmente significa ascolto, audizione, viene impiegato nel *Kitāb al-amr* per indicare delle riunioni fatte in cerchio, in genere con la presenza di un cantore, in cui l’udire dei versi cantati può suscitare in uno o più dei presenti uno stato spirituale che porta alla perdita di coscienza. Il ricorso a questo rito è stato oggetto di controversie tra i Maestri stessi del Taṣawwuf, per non parlare dei giuristi, ed a questo riguardo si possono consultare gli articoli di Nelly Amri, “Le *samā'* dans les milieux soufis du Maghreb”, *Al-Qanṭara*, Vol. XXX, n. 2, 2009, pag. 491-528, di Arthur Gribetz, “The *samā'* Controversy: Sufi vs. Legalist”, *Studia Islamica*, n. 74, 1991, pag. 43-62, e di Leonard Lewisohn, “The Sacred Music of Islam: *Samā'* in the Persian Sufi Tradition”, *British Journal of Ethnomusicology*, vol. VI, 1997, pag. 1-33.

scienza è un bugiardo ignorante delle realtà essenziali”⁽¹²⁾. D'altra parte nel Cap. 33 delle *Futūḥāt* [I 210.16] precisa: “Per questo [cioè per la loro attenzione ai significati e non ai suoni che li veicolano] questi uomini non professano l'audizione condizionata dai suoni melodiosi, per l'elevatezza delle loro aspirazioni, ma professano l'audizione incondizionata che non ha altro effetto in loro se non la comprensione dei significati, ed essa è l'audizione spirituale e divina, che è l'audizione dei più grandi. Nell'audizione condizionata ciò che agisce su colui che ode è solo il suono melodioso, e questa è l'audizione naturale. E se uno asserisce che durante l'audizione condizionata dal tono dei suoni ha udito il significato, affermando che non si sarebbe mosso se non fosse per il significato e che in questo modo è uscito dal regime della Natura, cioè per la causa che lo ha mosso – ed abbiamo incontrato chi fa una simile asserzione tra i falsi maestri intrusi nella Via – costui se non è sincero è presto esposto all'infamia”, e nel Cap. 182, dedicato all'audizione, aggiunge [II 367.3]: “Sappi che il *samā'* per la gente di Allah è assoluto e condizionato; quello assoluto è quello su cui si basa la gente di Allah, ma essi hanno bisogno in esso di un'immensa scienza delle bilance, in modo da distinguere tra il detto (*qawl*) che esige ubbidienza e il detto della messa alla prova, e non tutti colgono questa differenza sì che chi lo pronuncia senza bilancia è sviato e svia. Il *samā'* condizionato è quello condizionato dai suoni piacevoli [cioè le melodie], per i quali la natura umana si muove in conformità a ciò che riceve, ed è questo tipo di *samā'* che intende la maggior parte delle volte la gente della Via, non quello assoluto. In questo senso il *samā'* si suddivide in tre categorie: un'audizione divina, un'audizione spirituale ed un'audizione naturale. L'audizione divina è quella dei segreti (*asrār*) ed essa è l'udire da ogni cosa, in ogni cosa e tramite ogni cosa, poiché per loro tutta l'esistenza è fatta di parole di Allah e le Sue parole non si esauriscono. A fronte di queste parole essi hanno audizioni che non si esauriscono [...]. Quanto all'audizione spirituale essa è connessa con il fruscio delle Penne divine sulla Tavola dell'esistenza, che è protetta dalla modifica e dal cambiamento: tutta l'esistenza è una “pergamena dispiegata” (Cor. LIII-3) ed il Mondo è in essa un “Libro scritto” (Cor. LIII-2). Le Penne articolano un suono e le orecchie degli intelletti odono, le parole vengono scritte e così sono contemplate, e la loro contemplazione equivale alla comprensione di esse senza aggiunte. Non ottengono questa audizione se non gli intelletti che si manifestano allo stesso livello [...]. L'audizione naturale non è mai accompagnata da una scienza ed il suo possessore prova solo gioia nella sua anima o tristezza nell'udire i suoni prodotti da questi strumenti [musicali] ed i suoni dei cantori, senza mai trovare una scienza in essi [...]: questo è il *samā'* degli uomini d'oggi”.

Quando Ibn 'Arabī giunse in Oriente constatò la grande diffusione del *samā'* naturale, o dell'anima, e l'oblio di quello divino e spirituale, o dell'intelletto, come scrisse nella *Risāla rūḥ al-quḍs*: “Quanto alla gente del *samā'* e del *wağd*⁽¹³⁾ in questo paese essi prendono la loro

12 Questo brano si trova alle pagine 356-358 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013.

13 Nel Cap. 236 [III 537.1] Ibn 'Arabī precisa che il *wağd*, termine derivato dal verbo *wağada*, trovare, indica

religione come un gioco ed un passatempo. Non sentirai se non chi ti dice: “Ho visto il Vero e mi ha parlato ed ha fatto [così e così]”, ma se poi gli chiedi di una verità che Egli gli ha accordato o di un segreto che gli ha comunicato nella Sua allocuzione teopatica (*ṣaṭḥ*) non trovi altro che un piacere dell'anima ed un desiderio satanico. È Satana che grida tramite la sua lingua ed egli perde i sensi fintanto che l'altro [il cantore] abbagliato dalla sua poesia continua a gracchiare: non posso che assimilarli ad un pastore che grida al suo gregge ed esso va avanti ed indietro al suo grido, senza sapere né dove né perché. Di questi tempi ogni [Maestro] realizzato, che venga osservato e preso come modello da un aspirante debole, non deve assolutamente professare il *samā'*, bensì deve censurarlo a parole e fatti. Noi abbiamo spiegato alla gente di questo paese la stazione del *samā'* e la corruzione che può infiltrarsi in esso, ed essi hanno argomentato contro di noi citando gli stati di colui che ascolta riportati dai Maestri nell'*Epistola* [di al-Quṣayrī] ed in altri testi. Abbiamo allora spiegato l'ambiguità di questi stati e chiarito i loro punti oscuri ed essi hanno riconosciuto la manchevolezza del *samā'* tra i gradi dell'esistenza: alcuni hanno rinunciato ad esso ma altri hanno continuato a praticarlo malgrado fossero consapevoli della sua manchevolezza” (14).

Tutto ciò spiega l'ampiezza data a questo argomento nel *Kitāb al-amr*, a fronte di molte regole che sono solo enunciate, malgrado conformarsi ad esse sia ben più difficile che astenersi dal *samā'*.

Peraltro il *samā'* basato sull'ascolto di suoni melodiosi o musicali non è in se stesso vietato, come precisa Ibn 'Arabī nel *Kitāb al-ḥuḡub*: “Se coloro che professano il testimone (*ṣāhid*) (15) ed il *samā'* e che sono lo scarto (*ḥuṭāla*) dei Ṣūfī, provassero questa cosa [l'amore in Allah] non cercherebbero mai un testimone, né un'audizione, poiché si tratta di una stazione di separazione. Per questo non c'è Libro né Sunna che abbia apportato il testimone ed il *samā'*, né essi ne hanno fatto una via o un mezzo di avvicinamento; tutto ciò fa parte delle cose lecite, ad eccezione del testimone, che è più vicino a ciò che è proibito che a ciò che è lecito. Ciò che abbiamo accennato è confermato dal fatto che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non amava affatto il *samā'* né esortava a praticarlo [...] al punto che alla donna che aveva fatto voto di suonare il tamburello davanti a lui disse: “Se hai fatto voto va bene, altrimenti no” (16); ed ogni *ḥadīṭ* che è stato riportato da lui, che Allah

per gli iniziati (*aṭ-ṭāʾifa*): “ciò che il cuore incontra improvvisamente degli stati spirituali che estinguono per lui la presenza di sé e quella degli altri; per essi talvolta indica il frutto della tristezza nel cuore. Il Maestro (*ustād*) ha detto – e nell'insieme è giusto – che il *waḡd* è uno stato spirituale (*ḥāl*) e gli stati spirituali sono dei doni, non delle acquisizioni”.

14 Questo brano si trova a pag. 84 dell'edizione citata.

15 Come Ibn 'Arabī spiegherà nel testo del *Kitāb al-amr*, il testimone era un giovane imberbe di bell'aspetto che stava nel cerchio e che testimoniava l'attributo della Bellezza divina.

16 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāʾūd, XXI-22, at-Tirmidī, XLVI-17, e da Ibn Ḥanbal, V-353 e 356.

faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo al fatto che si alzasse in piedi durante il *samāʿ* ecc. è contraffatto ed è stato forgiato da chi non ha virtù, per potere così assecondare il suo desiderio” ⁽¹⁷⁾.

Paradossalmente, nel *Kitāb al-amr*, pur spiegando le insufficienze ed i pericoli delle riunioni di *samāʿ*, Ibn ʿArabī riporta una serie di regole a cui devono attenersi coloro che vi partecipano, precisando riguardo alla spartizione del mantello di colui che ha perso i sensi: “Noi abbiamo concesso che lo facciano tra di loro solo perché essi sono tutti d’accordo su questo, che è diventata una pratica usuale tra di loro, e sono contenti di farlo”. Questo è l’unica occasione in quest’opera in cui Ibn ʿArabī non riporta una regola in una forma impersonale, bensì come una concessione da parte sua. Nel Cap. 183 [II 168.30] egli espone invece il “suo” punto di vista dottrinale: “Per noi il *samāʿ* è assolutamente lecito, poiché non c’è nulla da parte dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che ne stabilisca il divieto. Se l’uomo trova il suo cuore con il suo Signore solo nel *samāʿ* allora deve assolutamente astenersi da esso, poiché si tratta di un inganno divino nascosto; e se trova il suo cuore in esso ed in altro, ma lo trova maggiormente nei suoni melodiosi, ad ogni modo è proibito per lui presenziare ad esso. Non intendo peraltro solo i suoni melodiosi uditi nella poesia, ma mi riferisco all’esistenza della melodia nella poesia ed in altro, persino nel Corano, quando l’uomo trova il suo cuore in esso per la bellezza del suono di colui che recita e non trova il suo cuore in esso quando lo ascolta da un recitatore che non ha un bel suono; egli non deve fare affidamento a quel *waḡd*, né a ciò che trova in esso di dolcezza (*riqqa*) nel Lato divino, poiché si tratta di qualcosa di difettoso e quella è la dolcezza della natura. Se invece è consapevole delle distinzioni, distinguendo tra l’audizione divina, l’audizione spirituale e quella naturale senza mescolarle, né essere confuso, e non dice che l’audizione naturale è un’audizione divina, per una simile persona non è vietato il *samāʿ*, ma astenersi da esso è preferibile, soprattutto se si tratta di uno dei Maestri che vengono presi ad esempio” ⁽¹⁸⁾.

Un ultimo punto che merita di essere sottolineato riguarda non la comprensione delle regole, che in sé è abbastanza facile, quanto la loro messa in opera, che richiede certamente uno sforzo da parte dell’aspirante o del viandante, ma questo sforzo umano per Ibn ʿArabī non è sufficiente ad ottenere il risultato voluto se non è accompagnato da un aiuto non-umano, come precisa nel *Kitāb al-amr*: “Quanto all’élite, il carisma consiste nell’assistenza divina che ha dato loro l’aiuto e la forza di rompere le abitudini delle loro anime: per noi è questo il vero carisma”.

17 Questo brano si trova a pag. 125 del primo volume delle *Rasāʾil* edito dalla Ibn al-Arabī Foundation, Pakistan, 2013.

18 Mi sono dilungato nelle spiegazioni riguardanti i diversi tipi di *samāʿ* perché nel *Kitāb al-amr* Ibn ʿArabī fa riferimento solo a quello naturale o dell’anima ed il lettore non avvertito potrebbe essere indotto a generalizzare le sue considerazioni anche all’audizione spirituale e divina.

⋮

Quest'opera di Ibn 'Arabī è tra quelle maggiormente copiate, poiché esiste quasi un centinaio di manoscritti di essa e ciò prova l'importanza accordata nel corso dei secoli a questo testo; ma essa è stata anche copiata nel senso che un altro autore ne ha riportato dei brani senza citarne la fonte, come nel caso di Ibn 'Aṭā Allah al-Iskandārī, che nel *Kitāb miṭṭāḥ al-falāḥ*, nell'ultima sezione (*faṣl*) della prima parte (*qism*), alle pagine 47-51 dell'edizione del Cairo, Matba'at as-sa'āda, 1332 H, ha riportato numerosi brani della terza sezione del *Kitāb al-amr*.

Manoscritti

Osman Yahya, nella *Histoire* citata, recensisce 75 manoscritti, ma nessuno di essi è stato redatto dall'autore o è provvisto di un suo certificato di lettura. Tale lista non è però esaustiva, poiché è basata soprattutto sui manoscritti conservati in Turchia, da lui personalmente esaminati, e sui cataloghi allora disponibili delle altre Biblioteche. In particolare gli sono sfuggiti i due manoscritti più antichi, redatti poche decine di anni dopo la morte di Ibn 'Arabī e conservati a Gerusalemme presso la Biblioteca Nazionale di Israele e la Biblioteca Khālidiyya.

In almeno tre raccolte di manoscritti, la Shehit Ali 1341, la University A1583 e la Veliyuddin 51, il *Kitāb al-amr* è preceduto dal testo del *Kitāb kunh mā lā budda li-l-murīd min-hu*, come ad indicare la stretta correlazione tra le due opere, scritte peraltro in epoche assai diverse: in effetti la seconda opera riguarda le raccomandazioni all'aspirante che non ha ancora trovato un Maestro ed è quindi complementare al *Kitāb al-amr*, che invece riguarda le relazioni tra aspirante e Maestro.

La presente edizione è stata stabilita sulla base dei seguenti cinque manoscritti ⁽¹⁹⁾, selezionati in base alla data di redazione e/o alla affidabilità dei testi da cui sono stati copiati e del copista:

- 1) Koprulu Fazil Ahmed 53: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Koprulu di Istanbul, fa parte di una raccolta di 10 opere, delle quali 7 di Ibn 'Arabī, trascritte da un unico copista, non identificato, verosimilmente nell'anno 950 dall'Egira, poiché questa data è riportata all'inizio della prima opera di Ibn 'Arabī, il *Kitāb nushat al-ḥaqq*, e le altre si succedono senza soluzione di continuità. La prima opera è stata trascritta dalla copia certificata redatta nell'anno 621 dall'Egira da Ayyūb ibn Badr ibn Manṣūr al-Muqrī, oggi conservata nella raccolta Shehit Ali 2813, che include solo copie dirette degli originali, da cui si può dedurre che il copista, pur scrivendo tre secoli dopo la morte di Ibn 'Arabī, si sia basato su testi affidabili.

19 Le copie digitali di questi manoscritti sono stati gentilmente forniti da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per il suo costante supporto.

Il manoscritto inizia alla fine del verso del foglio 163 e termina a metà del verso del foglio 176, con 25 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, raramente vocalizzato, con titoli dei paragrafi in rosso.

2) NLI Ar 226: il manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Israele a Gerusalemme faceva parte in origine di una raccolta di testi del Tasawwuf, catalogata con il numero NLI Ar 149, contenente 7 opere complete e numerosi frammenti, sia in arabo che in persiano, redatti da tre copisti diversi. Le tre opere di Ibn ‘Arabī, il *Kitāb al-amr al-muḥkam*, la *Risālat rūḥ al-quḍs* e il *Kitāb miškāt al-anwār* sono state trascritte dallo stesso copista, la seconda nell’anno 669 dall’Egira e la terza nell’anno 667 dall’Egira, mentre la prima è priva di data. Durante i secoli il fascicolo contenente il *Kitāb al-amr al-muḥkam* si è staccato dalla raccolta e non sapendo più a quale libro apparteneva è stato rilegato e catalogato a parte.

Il manoscritto è composto da 19 fogli, con 21 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, in parte vocalizzato, con numerose annotazioni ai margini. Il titolo riportato sulla prima pagina era *Risāla fī at-taṣawwuf*, a cui una seconda mano ha aggiunto *fī ta’rīf aṣ-ṣayḥ wa-l-murīd li-l-ṣayḥ Ibn al-‘Arabī*.

3) Shehit Ali 1341: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 23 opere di Ibn ‘Arabī trascritte a Damasco negli anni 724 e 725 dall’Egira dallo stesso copista, che più volte si identifica come Abū r-Riḍā al-Ḥurāsānī.

Il manoscritto inizia dal recto del foglio 6 e termina a metà del verso del foglio 19, con 21 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato, con rare annotazioni ai margini. Alla fine del testo il copista precisa di averlo trascritto da una copia dell’originale redatto dall’autore.

4) University A1583: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca dell’Università di Istanbul, fa parte di una raccolta di 3 opere di Ibn ‘Arabī, il *Kitāb al-kunh*, il *Kitāb al-amr al-muḥkam* ed il *Kitāb maqām al-mā’rifa*, trascritte dallo stesso copista che alla fine della seconda opera si identifica come Muḥammad ibn Abī al-Futūḥ; la terza opera riporta come data l’anno 703 dall’Egira. Il manoscritto inizia dal verso del foglio 7 e termina alla fine del foglio 48, con 13 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, abbondantemente vocalizzato e con titoli dei paragrafi in inchiostro rosso. Il titolo riportato all’inizio del testo e nel colophon è *Risālat al-amr al-marbūt fī-mā yalzamu ahl tarīq Allah min aṣ-ṣurūt*: una seconda mano ha corretto *al-amr* con *al-muḥkam*. Nella prima pagina del manoscritto, sotto il titolo, è riportata la seguente notizia biografica: “Il Maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī è nato in una città dell’Andalusia chiamata Mursia la notte di lunedì 17 del mese di Ramaḍān dell’anno

⋮

560, ed il Maestro Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī è morto a Damasco la notte del 22 di Rabī' al-āḥir dell'anno 638 ed è stato sepolto nel cimitero del Qādī Muḥyiddīn Ibn az-Zākī presso la Ṣāliḥiyya di Damasco, a fianco del monte Qāsiyūn, con un bel funerale ed un giorno testimoniato [dalla partecipazione di molta gente]. La sua vita durò 77 anni”.

5) Velīyuddīn 51: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Bayazid di Istanbul, fa parte di una raccolta di 18 opere di Ibn 'Arabī trascritte dallo stesso copista, che più volte si identifica come Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muṭabbīt; un terzo delle opere riporta come data l'anno 762 dall'Egira ⁽²⁰⁾. Il manoscritto inizia dal verso del foglio 92 e termina alla fine del verso del foglio 110, con 20 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza leggibile, raramente vocalizzato. Alla fine del testo il copista precisa che: “Il libro venne completato nella città di Damasco dalle mani del suo autore nel primo giorno [del mese] di Ġumādā l-ūlā dell'anno 602 e lo ha copiato dalla scrittura del suo autore Aḥmad [ibn] Muḥammad [ibn] Muṭabbīt ⁽²¹⁾ a Īlīyā [antico nome di Gerusalemme] il 15 [del mese] di Dū l-ḥiġġa dell'anno 762”.

Ho inoltre consultato i seguenti tre manoscritti, senza però utilizzarli per l'edizione:

6) Ayasophia 4875, trascritto verosimilmente nell'anno 705 dall'Egira, ma incompleto, poiché l'ultimo quarto del testo è andato perso;

7) Carullah 986, apparentemente molto antico, anche se non è riportata la data di compilazione. Il testo, scritto in caratteri magrebini, è molto parziale ed è stato integrato da un secondo copista che ha aggiunto ai margini, in caratteri orientali, la maggior parte dei brani mancanti;

8) Khâlidiyya 892: il manoscritto fa parte di una raccolta di otto opere di Ibn 'Arabī trascritte ad Alessandria d'Egitto nell'anno 667 dallo stesso copista, che in tre occasioni si identifica come Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-Ġabbāb al-Sa'dī al-Tamīmī al-Aglabī. Malgrado si tratti di uno dei due manoscritti più antichi e sia scritto in uno stile *nashī* molto ben leggibile le differenze con gli altri manoscritti sono abbastanza

20 Su questa raccolta si può consultare l'articolo di Jane Clark e Denis McAuley: “Some Notes on the Manuscript Velīyuddīn 51”, pubblicato nel volume XL del *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2006, pag. 101-115.

21 Nel primo volume del libro *al-Maġma' al-mu'assis li-l-muḡam al-mufahris* di Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Dār al-ma'rifa, Beirut, 1992, a pag. 450-453 è menzionato un certo Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muṭabbīt, nato alla fine degli anni trenta del VII secolo dopo l'Egira, che svolse la funzione di Imām della moschea di al-Aqṣā e che morì a Gerusalemme nell'anno 813 dall'Egira. [Informazione cortesemente fornita da Julian Cook].

numerose, in parte dovute anche ad errori del copista, a dimostrazione che l'antichità di un manoscritto non è da sola sufficiente per garantirne l'affidabilità.

Altre edizioni e traduzioni

Sono già disponibili cinque edizioni a stampa di questo libro, pubblicate rispettivamente:

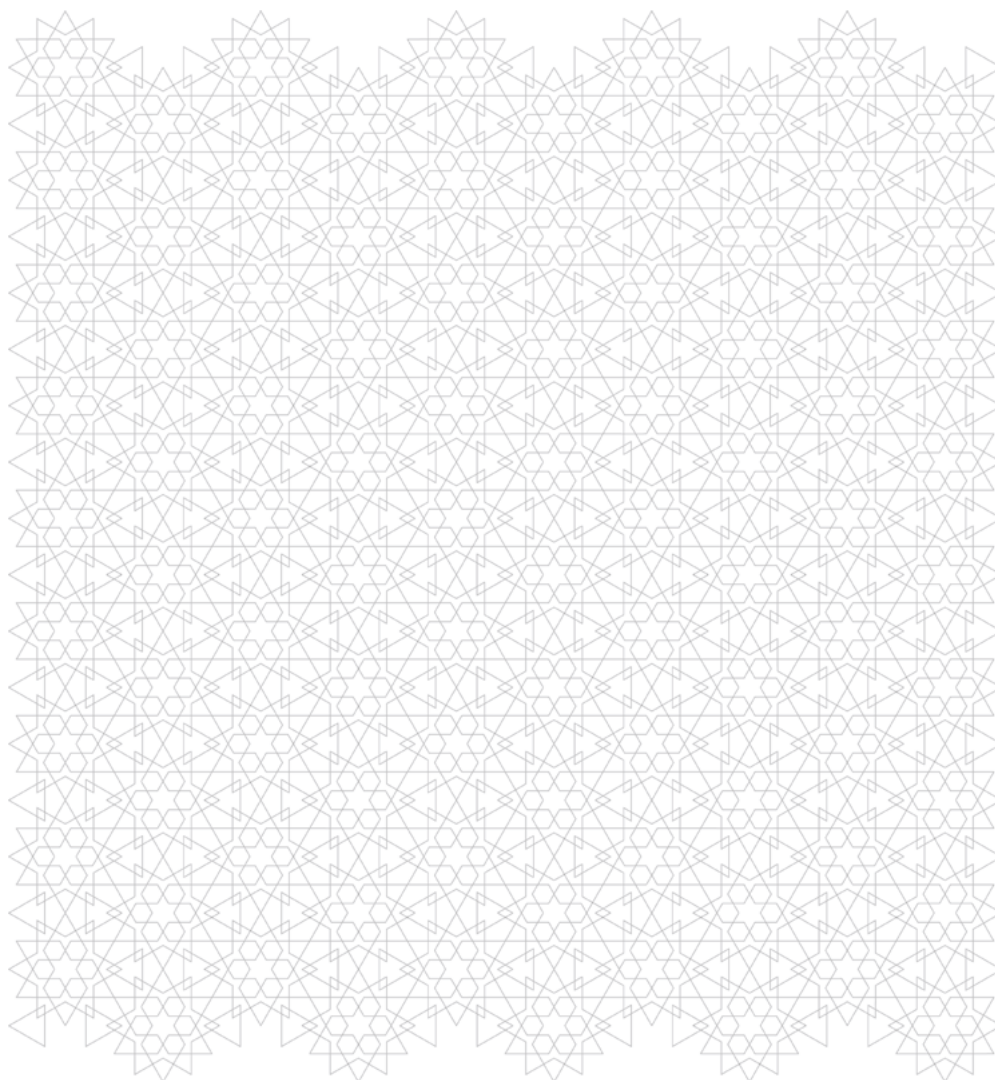
- 1) nel 1885 [1302 H] a Istanbul nella raccolta: *At-tuhfa al-bahiyya wa-t-ṭarfa al-šahiyya*, Maṭbaʿat al-ğawāʾib, n. 17, pag. 222-228; il testo è incompleto in quanto mancante delle ultime due sezioni. Il volume è stato ristampato senza modifiche a Beirut nel 1981 presso le edizioni Dār al-afāq al-ğadīda;
- 2) nel 1895 [1312 H] a Beirut insieme al *Kitāb daḥāʾir al-aʿlāq*, Maṭbaʿat al-unsīyya. Si tratta di una copia dell'edizione precedente;
- 3) nel 1897 [1315 H] a Istanbul insieme alla traduzione turca con il titolo *Adab al-murīd* [edizione non visionata];
- 4) nel 1912 a Beirut [edizione citata da Osman Yahya nella sua *Histoire* ma non visionata];
- 5) nel 2010 a Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, in *Al-ağwiba al-ʿarabiyya fī šarh an-naṣāʾih al-yūsufiyya*, a cura di Aḥmad Farīd al-Mizyadī, pag. 255-290, senza indicazione del manoscritto su cui è basata l'edizione. Dall'eulogia dell'autore riportata nella pagina fac-simile del manoscritto e nel testo dell'edizione sembrerebbe trattarsi di una copia del manoscritto NLI Ar. 226.

L'unica traduzione in lingua occidentale disponibile è quella di Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931, pag. 300-351, senza menzione dell'edizione o del manoscritto su cui è basata. Nel testo, molto “cristianizzato”, vi sono delle lacune, peraltro segnalate, ed alcuni brani sono tradotti in un senso opposto a quello originale. L'opera è stata tradotta in francese da Bernard Dubant, con il titolo *L'Islam christianisé*, Guy Trédaniel, Parigi, 1982, ed il testo del *Kitāb al-amr* si trova alle pagine 229-262.

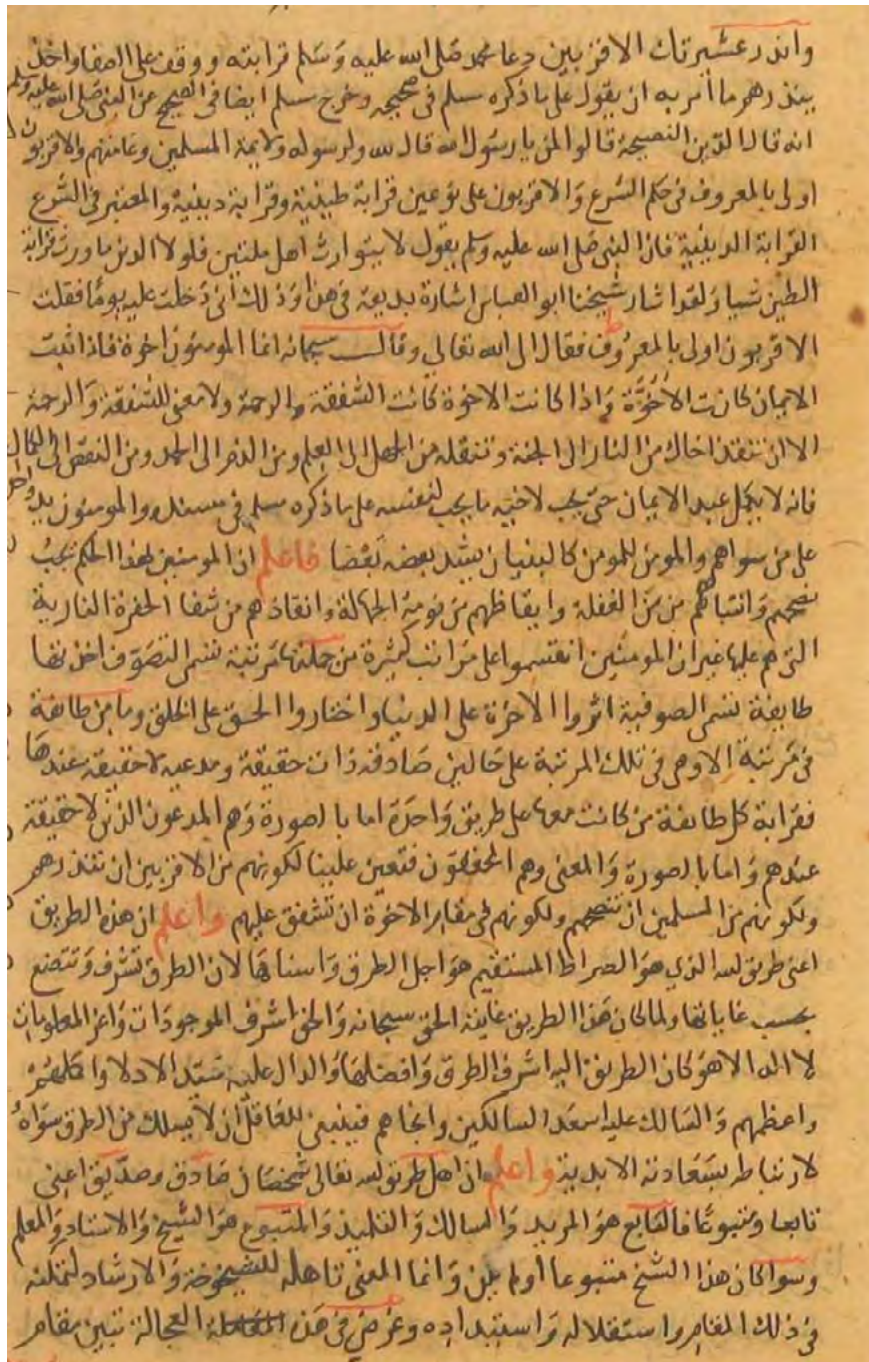
⋮

Criteri di edizione

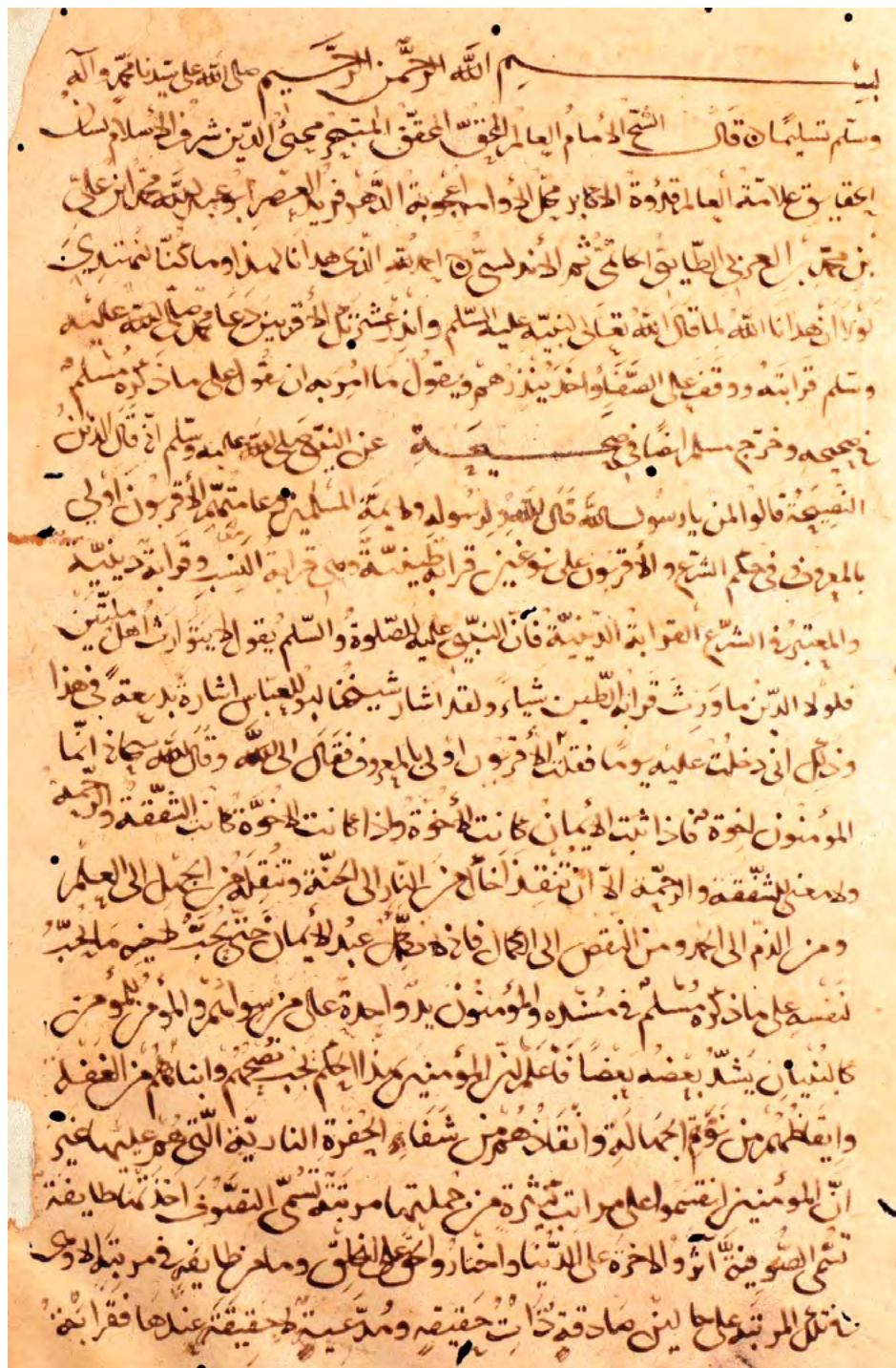
Nella mia edizione ho scelto come riferimento di base il manoscritto Veliyuddin 51, perché è l'unico copiato direttamente dall'originale dell'autore, e l'ho confrontato con gli altri quattro manoscritti. Le differenze tra questi manoscritti non sono molto numerose e non alterano il significato del testo; ciò d'altronde corrisponde al fatto che il ricorso a termini tecnici è abbastanza raro e quindi il linguaggio è semplice e di facile comprensione, tale da non indurre in errore il copista. Il testo arabo è stato gentilmente rivisto da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb che ha corretto alcuni miei errori di trascrizione.



ESEMPI DI PAGINE DEI MANOSCRITTI UTILIZZATI



المستدج المذكور فيها ولكننا معا ومنه نفي ان يكون حظ علمه لان الخطوط كلها
 الدار الاخرة فاذا عمل من بشي بشي فنعنا ان يكون حظ علمنا وقد وردت في ذلك اخبار
 وان يصح الحرف مع الكرامة فاذا لم يثبت بكرامة عندنا وانما هي خرق عادة فان اقترن معها
 البشري بانما زيادة لا تنقص حظا ولا سبقه لحجاب حقيقة شمس كرامته فالعشيرة على الحقيقة
 هي الكرامة **وكرامات** اهل هذه الطريقة الذين ان خصي لكونا الى امانت الكرامات
 من غير تفصيل حتى اذا جاءت كرامة شخصية عرفت نوعا كنعج الماء والعسل وتكثير الطعام
 واشباه هذا النجوى قولنا ايجاد العلوم وفي قولنا اسم سبوكنا اما بقى فليكن هذا
 القدر من كراماتهم **واذ ورد كرامات** هذا القدر من الكرامات **فلذلك** منار لهم
 الالهية ومنار لا تهم **اما** منار لهم منار لان منار منار منار الحق عليهم ومنار منار منار
 عليه على الحق تعالى **اما** منار لا تهم منار منار وهو ان يترك الحق عليهم في الان الذي يترك
 عليه فيلقين ان من يترك من البراءة وهذه المنارة لا تتناهي مراتبها ولكن تلك
 المنارة لا تتناهي مراتبها وقصدي التلبيه على حصر منار لهم لامل تفصيلها والله سبحانه
 بالعلم ويجعلنا من اهل ايمين بعمه والجود حق حده والصلوة على محمد واله وسلم تسليما
كتاب حلية الابد السب
وما يظهر من المعارف والاحوال ليس الله الرحمن الرحيم
 الجود على ما اظهر وان علمنا ما لم يكن نعلم وكان فضل الله علينا عظيما وصلى الله على السيد
 الاكرم المعطى جوامع الحكم بالموقف الاعظم وسلم تسليما **اما بعد** فاني استخرت
 الله تعالى ليلة الاثنين الثاني عشر من جمادى الاولى سنة تسع وتسعين وخمسين
 بمكة بالاطراف في ريار شاعيد الله بن العباس بن عمر رسوله صلى الله عليه وسلم
 وكان سبب استخارتي سؤال حاجي ابن محمد عبد الله بن عبد الله الجبش عتيق ابن الفخام
 بن ابي الفتح وابن عبد الله محمد بن خالد الصدوق في التماسي وفقهما الله ان افيدهما
 في هذه الايام الزيادة ما يفتنون به في طريق الاخرة فاستخرت الله في ذلك وفيه
 هن الكرامات التي وسنت حلية الابدال وما يظهر عن المعارف والاحوال تكون
 لها وغيرهما عونا على طريق السعادة وباجامعا فنون الارادة ومن يوجد الكون
 نسا لا التأييد والعون **فصل** الحكم نتيجة الحكمة والعلم نتيجة



Prima pagina del manoscritto NLI 226, per gentile concessione della National Library of Israel di Gerusalemme.



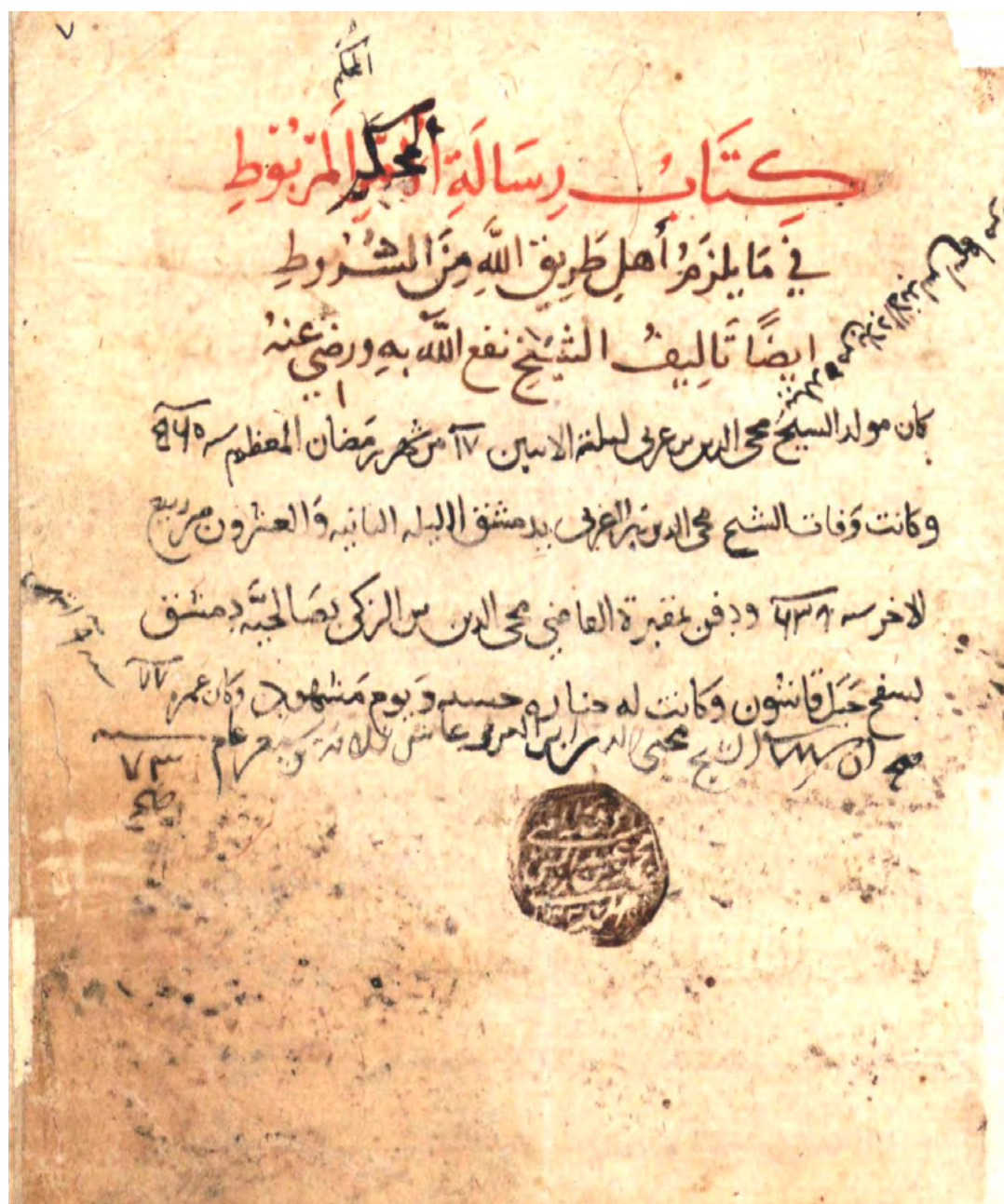
Ultima pagina del manoscritto NLI 226, per gentile concessione della National Library of Israel di Gerusalemme.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لما قال الله تعالى
 لنبيه عليه السلام وأورد عيسى بن مريم رضى الله عنه وسلم من أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه
 وأخذ منهم ويقول يا أيها الذين آمنوا على ما ذكره في صحيحه روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه
 النبي صلى الله عليه وسلم قال الذين الضعفة قالوا لمن يا رسول الله قال لله ورسوله ولا لله
 المسلمين وعلمتهم والقرآن أول ما يعرف في حكم الشرع والقرآن أول ما يعرف في قرآبه طينته وهي
 قرآبه النبوة وقرآبه دينية والمعتبر في الشرع القرآبه النبوية فإن النبي علم الصلوة والسلام يقول
 لا توارث أهل بيتين في شيء إلا قرآبه الطين شاة ولقد أسرارنا أبو العباس شاة بن بعة
 في هذا روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه روى عن أبيه
 إنما المؤمنون إخوة فإذا تباعدوا عان كاتبت بينهم وإذا كانت بينهم كاتبت بينهم وإذا كانت بينهم كاتبت بينهم
 والرحمة الله أن ينفذ أحال من الشاة إلى الجنة ونقله من الجهل إلى العلم ومن النعم إلى الحمد ومن النقص
 إلى الكمال فإنه لا يكمل عبد الله عان حتى يحب نفسه ما يحب نفسه على ما ذكره في مسند والمؤمنون
 يدواصين على من سواهم والمؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضا **فَاعْلَمُ** أن المؤمنين لهذا
 الحكيم يحب بعضهم وأبناهم من العنزة أيقا لهم من نومة الجباله وأبناهم من شاة الجنة الثالثة إلى
 هم علماء غير المؤمنين انقسموا على مراتب كثر من جعلها مرتبة لشم الضرب أخذها طائفة من الصنفة
 أكثروا الأخرى على الدنيا واختاروا الحق على الخلق وأمن طائفة من مرتبة الله وهي في تلك المرتبة على
 صادقة ذات حقيقة وذات حقيقة عندها نقرآبه كل طائفة من كانت معها على طائفة واحدة
 أما بالصور وهم المدفون الذين لا حقيقة عندهم وأما بالصور والمجوع وهم المحققون بعضنا لبعض
 من الله قرآن أن سدرهم وكثرتهم من المسلمين أن ينقسم وكثرتهم في مقام الأخرى معنا أن ينقسم عليهم **فَاعْلَمُ**
 أن هذا الطريق أغنى طريق الله الذي هو الصراط المستقيم هو لجل الطرف وأسناها لأن الطريق تعرف

Prima pagina del manoscritto Shehit Ali 1341, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.

لا انتقص حظا ولا سيفت لحاب فحسد نعمة كرامة فالبرى على الحقيقة في الكرامة والكرام
اهل هذه الطريقة الكرم من ان يحس لكنا اسرا الى امهات الكرامات من غير تفصيل حتى اذا جات
كرامة شخصه عرف من ان كسب الماء والعسل وكثير الطعام واسباه هذا يتجده في قولنا الحاد
المعذور وفي قولنا بسم الله وكذا ما في ذلك فليكن هذا القدر **واذ قد ذكرنا هذا القدر من**
الكرامات فلندرك منازلهم الكهنية ومنازلهم فاما منازلهم من كرم من كرم في الحق عليهم من كرم
من كرم في الحق تعالى واما منازلهم من كرم في الحق عليهم من كرم في الحق عليهم من كرم في الحق عليهم من كرم
عليه فيعتق ان في كرم ما من البرازخ وهذه المنازل لا تتباهى من كرم او كرم في المنازل
لا تتباهى من كرم او كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم
المنازل ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم ما من كرم في كرم
تعالى سفعنا بالعلم ويجعلنا من اهل آية عنده ثم الكتاب ونقلب من كرم عن كرم
وقولت يا كرم ما كرمه كاتبة المنقول عنها واحمد رب العالمين

Ultima pagina del manoscritto Shehit Ali 1341, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.



Prima pagina del manoscritto University A1583, per gentile concessione della Üniversitesi Kütüphanesi di Istanbul.

الآن الذي يترلون عليه فيلتيان في برزخ ما من
 البرازخ وهذه المنازلة لا تشاها مرأتها وقصدي
 التبيية على خصر منار لهم لا على قاصيلها واعني هنا
 الحق في سيرة المبارك ما يترك من الله تعالى عليهم من
 اللطائف في حال فنايم عن نفوسهم وغيتهم عنهم
 والله ينفعنا بالعلم ويحفظنا من اهله امين ومنه
 ولطيفه سبحانه وتعالى وهذا آخر الكتاب
 والحمد لله رب العالمين وصلي الله على سيدنا محمد طاهم
 وعلى اله وصحبه الطيبين الطاهرين سلمة
 انتهت رسالة الامر المرتب في ما يلزم اهل
 طريق الله من الشرط كتابة على يد العبد
 الفقير الى الله الواحد غفوه وعفانه محمد بن الفصيح
 الكاتب تفع لله ما لكم وقايم وسمعه كاتبه

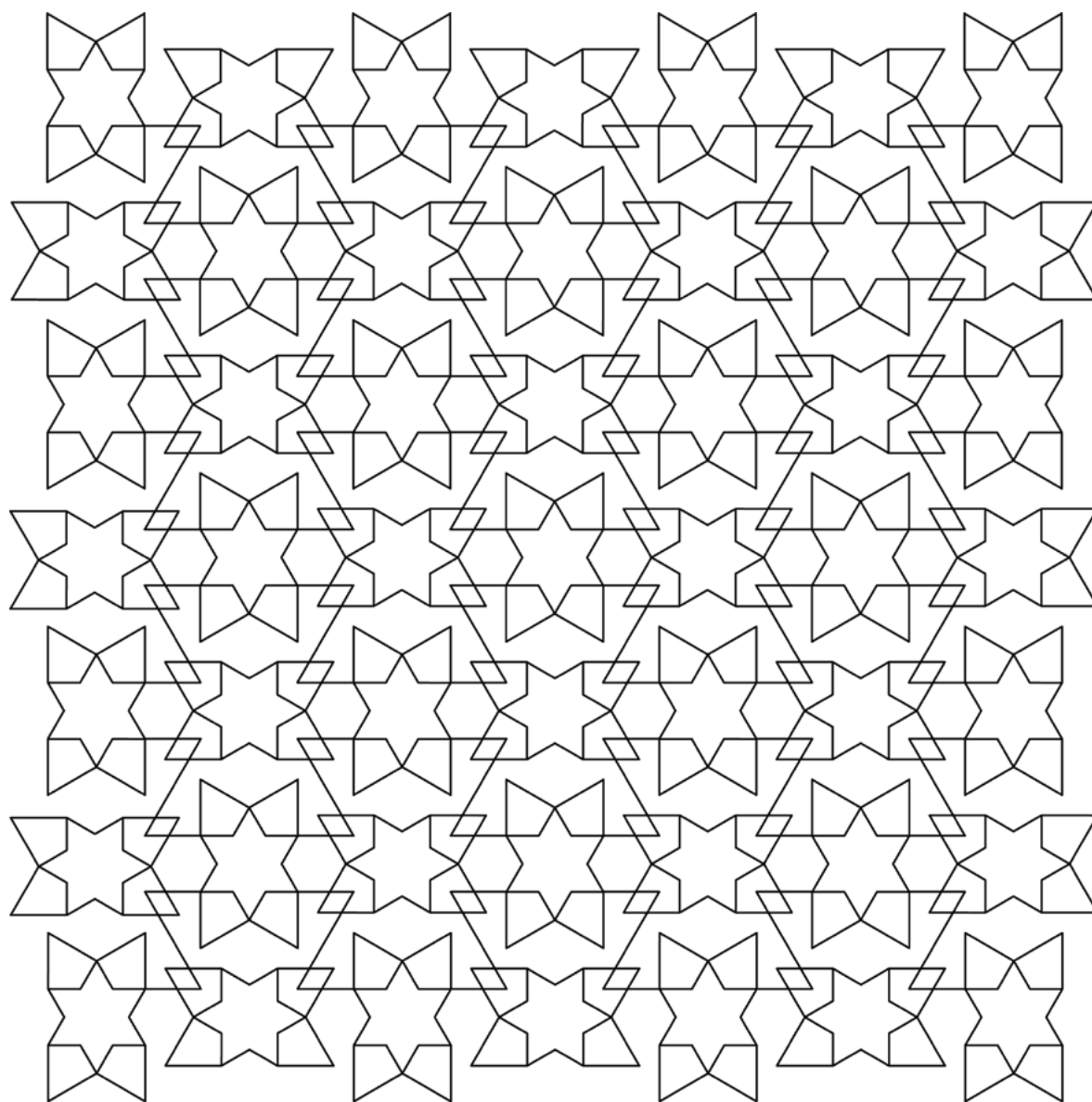
بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله عليه وسلم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لها قال الله تعالى
 لنبيه عليه السلام وإنذر عشيرتك إلا قريبي دعى محمد صلى الله عليه وسلم
 قرأته ووقف على الصفا وأخذ يذره ويقول ما أمر به إن يقول على ما
 ذكره مسلم في صحيحه وخروج مسلم أيضا في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 الدين النصيحة قالوا من بارئ الله قال الله ولرسوله ولاية المسلمين وعامتهم
 والاقربون أولى بالمعروف في حكم الشرع والاقربون على نوعين
 قرابة طهنية وقرابة دينية والمعتبر في الشرع القرابة الدينية
 فإن النبي عليه السلام يقول لا يتوارث أهل ملئش فلو لا الدين
 ما ورت قرابة الطهنية شيئا ولقد انتشر سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بدعته في هذا وقتك أي دخلت عليه يوم فقلت له الاقربون أولى
 بالمعروف فقال الرب الله وقال الله كما أنا الموصون أخوة فإذا ثبت
 الايمان كانت الاخوة وإذا كانت الاخوة كانت الشفقة والرحمة
 وكما معنى الشفقة والرحمة إلا أن تنقد أخاك من النار إلى الجنة وتنقله
 من الجهل إلى العلم ومن الذم إلى الحمد ومن النقص إلى الكمال فإنه لا يكمل عبد
 الايمان حتى يحب أخيه ما يحب لنفسه على ما ذكره مسلم في مسنده
 والمؤمنون بآحادهم على من سواهم والمؤمنون للمؤمنين كالبنيان
 يشد بعضه بعضا فاعلم أن الموصين بهذا الحكم يجب نصحتهم
 وانباهم من لفق له وانباظهم من نوصته الجاهلية وانبا ذهم من
 شفا الحفرة النارية التي لم عليها غير ان المؤمنين انقسموا على
 صراتب كثيرة من جملة مرتبة تسمى التصوف اخذها طائفة سمي

الصوفية

الكرامة عندنا واما هذه التي تسمى في العموم كرامة فالرجال انقوا من ملاحظتها
 لمشاركة المستدرج المذكور به فيها ولكونها معاوضة فيجانون ان يكون
 حظ عملهم لان الخطوط محلها الدار الاخر فاذا عمل منها بشئ فزعمنا
 ان يكون حظ عملنا وقد وردت في ذلك اخبار واني نصح الخوف من الكرامة
 فاذن لست بكرامة عندنا وانا في خرق عادة فان افترضها البشري
 بانها زيادة لا تنقص حظا ولا سبقت لحجاب محمد تسمى كرامة
 فالبشري على الحقيقة هي الكرامة وكرامات اهل هذه الطريقة اكثر من ان
 تحصى لكنا اشرفنا الى امهات الكرامات من غير تفصيل حتى اذا جات كرامة
 شخصية عرفت نوعها كنبع الماء والعسل وتكثر الطعام واشباه هذا
 فتجد في قولنا ايجاد العدم وفي قولنا لسم الله وكذا ما يقع فليكن هذا
 القدر من كراماتكم واد فوجد كراما هذا القدر من الكرامات فكذلك فزاد
 الالهية ومنازلاتهم فاما منزلهم فمتملان منزلان منزلة انهم في الحق عليهم
 ومنزل ينزلون منه على الحق على واما منازلهم فواحد وهو ان ينزل
 الحق عليهم في الآن الذي ينزلون عليه فيلتقيان في برزخ ما من البرازخ
 وهذه المنازل لا تنفاهي مراتبها وكذلك المنازل لا تنفاهي مراتبها
 وقصدي التنبيه على حصر منازلهم لا على تفاصيلها والاسعفا
 بالعلم ويعلنا من اهل امره ثم اللاب مدته مشق على يد
 مولاه في غير حمدي الاما شيه اثنتين وثمانية وثلاثة من خط مولاه
 الحمد لله ثبت بحضرة بايلا في خامس عشر من المحرم سنة اثنى عشر
 بلع معارضه
 ومعاينة مولاه
 سرافق فطرح

TRADUZIONE

**IL LIBRO DELLA REGOLA STABILITA IN MODO INEQUIVOCABILE SULLE
CONDIZIONI CHE SONO INDISPENSABILI PER LA GENTE DELLA VIA DI
ALLAH**



Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente, e che Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su Muḥammad.

Il nostro signore, nostro Imām e Maestro, l’Imām, il sapiente, il più che unico, il realizzato, il rivificatore della comunità e della tradizione, Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī aṭ-Ṭā’ī al-Ḥātimī, Allah sia soddisfatto di lui, ha detto:

“La lode spetta ad Allah che ci ha guidato a questo e noi non vi saremmo arrivati se Allah non ci avesse guidato” (Cor. VII-43).

Quando Allah, sia Egli esaltato, disse al Suo Profeta, su di lui la Pace: “Ammonisci i tuoi parenti più prossimi” (Cor. XXVI-214), Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, chiamò la sua parentela, fermandosi sulla collina di aṣ-Ṣafā, e si mise ad ammonirli, dicendo ciò che gli era stato ordinato di dire, secondo quanto ha riportato Muslim nel suo *Ṣaḥīḥ* ⁽¹⁾. Nel *Ṣaḥīḥ* Muslim ha anche riferito che il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “La religione (*dīn*) è il buon consiglio (*naṣīḥa*)”. Chiesero: “A chi, o Inviato di Allah?” Ed egli rispose: “Ad Allah, al Suo Inviato, agli Imām dei musulmani e alla loro gente” ⁽²⁾.

I [parenti] più prossimi sono coloro che hanno più diritto alla buona azione (*ma‘rūf*), secondo la norma della Legge, ed essi sono di due tipi: una parentela terrena ed una parentela tradizionale ⁽³⁾, ed è quest’ultima che viene considerata nella Legge. Il Profeta, che Allah

1 L’episodio è riportato da Muslim, I-348 a 356, e anche da al-Buḥārī, LV-10 e 11, LXI-13. Nel Cap. 280 delle *Futūḥāt* [II 610.33] Ibn ‘Arabī afferma: “Da questa dimora spirituale Giacobbe, su di lui la Pace, ha detto ai suoi figli: “Io non vi sono di alcun aiuto nei confronti di Allah: invero il giudizio spetta ad Allah” (Cor. XII-67), e Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, a cui era stato rivelato: “Ammonisci i tuoi parenti più prossimi” (Cor. XXVI-214) da questa dimora parlò, mentre era fermo sulla collina di aṣ-Ṣafā e la gente accorreva a lui, e disse alla persona di più alto lignaggio per lui: “O Fāṭima, figlia di Muḥammad, bada a te stessa, poiché io non ti sono di alcun aiuto nei confronti di Allah”, e fece lo stesso discorso a tutti suoi parenti. Anche suo zio Abū Lahab era presente e, soffiandosi nelle mani, disse: “Non mi è rimasto nulla nelle mani di ciò che egli ha detto”, ed Abū Lahab disse il vero, poiché Allah non gli fece trarre alcun giovamento dalla sua ammonizione”.

2 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-42, Muslim, I-95, at-Tirmidī, XXV-17, an-Nasā’ī, XXXIX-31, ad-Dārimī, XX-41, e da Ibn Ḥanbal, I-351, II-297, IV-102. Ibn ‘Arabī riporta per esteso questo *ḥadīṭ* nel Cap. 560 [IV 468.27 e 547.6] e lo cita nei capitoli 71 [I 658.1], 76 [II 145.4], 290 [II 650.9] e 374 [III 467.23]. A questo *ḥadīṭ* egli dedica un lungo commento nel Cap. 560 [IV 468.27 a 470.24], ove precisa: “Sappi che il “*niṣāḥ*” è il filo, il “*minṣaḥa*” è l’ago, il “*nāṣiḥ*” è il sarto ed il sarto è colui che mette insieme le parti del tessuto finché diventano una camicia o quello che sia, ed egli fa buon uso di esso mettendone insieme le parti, e non le mette insieme se non con la sua abilità nel cucire (*nash*). Il “*nāṣiḥ*” nella religione di Allah è colui che ricongiunge i servitori di Allah con ciò in cui sta la loro felicità presso Allah, e che ricongiunge Allah con le Sue creature, il che corrisponde alla sua affermazione: “Il buon consiglio nei confronti di Allah””.

3 Nel Cap. 386 [III 532.11], ove Ibn ‘Arabī afferma: “Le parentele sono due: la parentela della tradizione e la parentela terrena [letteralmente la parentela dell’argilla (*tīn*)] e chi riunisce le due parentele ha più diritto al legame (*sila*). Se uno di due parenti lo è solo per la tradizione e l’altro solo per il lignaggio si dà la precedenza

faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “La gente di due comunità religiose non si trasmette l’eredità” ⁽⁴⁾, e se non fosse per la tradizione la parentela di terra non erediterebbe nulla.

Il nostro Maestro Abū al-‘Abbās [al-‘Uraybī] ⁽⁵⁾ ha alluso a ciò in modo stupendo: un giorno ero andato a trovarlo e gli avevo detto: “I [parenti] più prossimi sono coloro che hanno più diritto alla buona azione” ed egli aveva precisato: “[i più prossimi] ad Allah” ⁽⁶⁾.

Allah, sia Egli glorificato, ha detto: “I credenti sono fratelli” (Cor. XLIX-10); quando la fede è salda c’è la fratellanza e quando c’è la fratellanza c’è la compassione e la misericordia, e la compassione e la misericordia non stanno a significare se non che tu sottrai tuo fratello dal Fuoco infernale per avviarlo al Paradiso, che lo trasporti dall’ignoranza alla scienza, dal biasimo alla lode e dall’imperfezione alla perfezione.



alla parentela tradizionale rispetto a quella terrena, come ha fatto il Vero, sia Egli esaltato, riguardo all’eredità, facendo ereditare la parentela della tradizione e non la parentela terrena quando esse divergono per la tradizione. Se uno è credente in Allah e solo in Lui e l’altro fratello non crede nell’Unità di Allah, quando uno dei due fratelli muore l’altro non ha alcuna parte nella sua eredità, ed [il Profeta] ha detto: “La gente di due comunità religiose non si trasmette l’eredità”. Quando Abū Ṭālib, lo zio dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, morì ‘Aqīl portò via ad ‘Alī, figlio di Abū Ṭālib, i beni di suo padre”. Analoghe considerazioni sono riportate nel Cap. 342 [III 168.28].

4 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā’ūd, XVIII-10, at-Tirmidī, XXVII-16, Ibn Māğah, XXIII-6, ad-Dārimī, XXI-29, e da Ibn Ḥanbal, II-187, 195. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 386 [III 532.14] e nel *Kitāb mawāqī‘ an-nuğūm*, a pag. 199 dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, il Cairo, 2016.

5 Si tratta del primo Maestro che Ibn ‘Arabī cita nella Epistola dello Spirito della Santità (*Risālat rūḥ al-quds*), attribuendogli la *kunya* Abū Ġa’far, e di uno dei più citati, tra quelli della sua epoca, nelle stesse *Futūḥāt*: Cap. 25 [I 186.2], Cap. 36 [I 223.19], Cap. 42 [I 244.16], Cap. 67 [I 329.2], Cap. 70 [I 574.26], Cap. 92 [II 177.14], Cap. 178 [II 325.9], Cap. 298 [II 687.3], Cap. 349 [III 208.27], Cap. 386 [III 532.25], Cap. 388 [III 539.26], Cap. 464 [IV 89.13], Cap. 487 [IV 123.22], Cap. 558 [IV 241.13 e 243.29], Cap. 560 [IV 482.21 e 529.26]. Nel manoscritto autografo delle *Futūḥāt* come pure nel più antico manoscritto della Epistola dello Spirito della Santità il suo nome di origine (*nisba*) è al-‘Uraybī, ma in testi posteriori si trova al-‘Uryānī, forse per una confusione con l’appellativo al-‘Ulyānī, in quanto era originario di al-‘Ulyā, Loulé, nell’attuale Portogallo. Secondo José Garcia Domingues, che ha dedicato uno studio a al-‘Uraybī [*Portugal e o al-Andalus*, Hugin Editores, Lisboa, 1997, pagg. 213-236] egli fu discepolo di Ibn Qasī. Secondo quanto riferisce Ibn ‘Arabī stesso nel Cap. 388, al-‘Uraybī fu il suo primo Maestro “terreno”.

6 Lo stesso episodio è riportato nei capitoli 42 [I 244.16], 70 [I 574.26] e 386 [III 532.25], anche se in queste versioni non è Ibn ‘Arabī a fare l’affermazione che viene corretta dal Maestro, bensì una terza persona.

Invero il servitore non rende perfetta la fede finché non desidera per suo fratello ciò che desidera per se stesso, secondo quanto ha riportato Muslim nella sua raccolta (*musnad*): “I credenti sono una sola mano contro chi non è dei loro”⁽⁷⁾ e “Il credente è per il credente come un edificio: una parte sostiene l'altra”⁽⁸⁾.

Sappi che in base a questa regola il credente deve dare loro il buon consiglio, risvegliarli dalla noncuranza e dal sonno dell'ignoranza, ed allontanarli dall'orlo dell'abisso infernale in cui si trovano; sennonché i credenti si suddividono in molte categorie, delle quali fa parte la categoria denominata Taṣawwuf, che riguarda un gruppo che si chiama dei *ṣūfī* ⁽⁹⁾, i quali hanno preferito l'aldilà a questo mondo ed hanno scelto il Vero piuttosto che le creature.

Non c'è gruppo in una categoria [di credenti] che non possa esser in quella categoria in due modi, cioè o dicendo il vero, e quindi facendone veramente parte, oppure per una pretesa senza farne veramente parte; quindi in ogni gruppo, tra quelli che seguono lo stesso cammino, la parentela può essere o solo nella forma, come nel caso di coloro che hanno pretese ma sono privi di verità, oppure sia nella forma che nello spirito, come nel caso di coloro che realizzano.

7 Non sono riuscito a trovare questo *ḥadīṭ* nella raccolta di Muslim; esso è riportato da Abū Dā'ūd, XV-147, XXXVIII-11, an-Nasā'ī, XLV-9 e 13, Ibn Mā'jah, XXI-31, e da Ibn Ḥanbal, I-122, II-180 e 215. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 560 [IV 464.14], ove afferma: “Imponiti il rispetto (*murā'ā*) di tutti i musulmani, in quanto musulmani, e considerali uguali tra di loro, come l'Islām li ha resi uguali nei loro esseri (*a'ṣān*). Non dire: questo è dotato di potere, rango, ricchezza e grandezza, mentre questo è piccolo, povero e miserabile, e non tradire il patto di protezione (*ḍimma*) né verso un piccolo né verso un grande. Considera tutto l'Islām come una sola persona ed i musulmani come le membra di questa persona, poiché le cose stanno effettivamente così. Infatti l'Islām non esiste se non perché ci sono i musulmani, così come l'uomo esiste solo per le sue membra e per tutte le sue facoltà esteriori ed interiori. Ciò che abbiamo menzionato è ciò a cui si riferiva l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel seguente *ḥadīṭ*: “Il sangue dei musulmani si equivale: il più infimo di essi si adopera in tutti i modi per proteggerli ed essi sono come una sola mano contro chi non è dei loro”. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha anche detto: “I musulmani sono come un solo uomo; se il suo occhio soffre, tutto di lui soffre, e se la sua testa soffre, tutto di lui soffre”. Malgrado questo paragone, tratta ognuno secondo il suo rango, così come tratti ogni tuo membro nel modo che gli si addice e per cui è stato creato [...] Ora, anche se i musulmani hanno in comune l'Islām e tu li consideri uguali tra di loro, dai al sapiente ciò che gli spetta, rispettandolo e dando il tuo assentimento a quello che egli apporta; dai all'ignorante ciò che gli è dovuto, avvisandolo e rammentandogli la ricerca della scienza e della felicità; dai al noncurante ciò che gli spetta svegliandolo dal sonno della sua noncuranza, rammentando quello che egli dimentica di ciò che sa e che non mette in pratica”.

8 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, VIII-88, LXXVIII-36, Muslim, XLV-65, at-Tirmidī, XXV-18, an-Nasā'ī, XXIII-67, e da Ibn Ḥanbal, IV-104, 405 e 409. Ibn 'Arabī lo cita nei capitoli 69 [I 535.4], 335 [III 135.9], 508 [IV 147.9], 559 [IV 438.17] e 560 [IV 465.1 e 482.15].

9 L'affermazione che gli iniziati al Taṣawwuf costituiscono una categoria dei credenti indica chiaramente che la base exoterica, cioè l'adesione all'Islām, è indispensabile per accedere a questa via iniziatica.

Per il loro essere parenti prossimi noi siamo tenuti ad ammonirli, per il fatto di essere musulmani siamo tenuti a dar loro il buon consiglio, e per il fatto di essere nella stazione della fratellanza siamo tenuti ad avere compassione di loro.

Sappi che questo cammino, cioè la via di Allah, che è il sentiero diritto, è la più eccelsa ed elevata delle vie, in quanto le vie sono nobili o modeste a seconda della loro meta e poiché la meta di questa via è il Vero, sia Egli glorificato, ed il Vero è il più eccelso degli esseri esistenti ed il più elevato degli oggetti della scienza, non c'è Dio se non Lui, la via verso di Lui è la più eccelsa e la più eccellente, colui che guida su di essa è il signore delle guide, il più perfetto ed il più grande, e colui che la percorre è il più felice ed il più salvo dei viandanti. Per chi è intelligente è opportuno non percorrere altra via che questa, per il suo legame con la felicità perpetua.

Sappi che la gente della via di Allah, sia Egli esaltato, è di due tipi: chi è veridico (*ṣādiq*) e chi è confessore (*ṣiddīq*) ⁽¹⁰⁾, cioè chi segue e chi è seguito. Chi segue è l'aspirante, il viandante ed il discepolo, e chi è seguito è il Maestro, l'istruttore spirituale (*ustād*) e colui che insegna, indipendentemente dal fatto che questo Maestro sia seguito o meno ⁽¹¹⁾, poiché il senso [dell'espressione Maestro] è solo la sua qualificazione alla Maestria ed all'istruzione spirituale, per la sua padronanza di questa stazione, la sua indipendenza ed autonomia ⁽¹²⁾.

Il mio scopo in questo breve trattato è quello di spiegare la stazione della Maestria ed i suoi requisiti, la stazione dell'aspirante ed i suoi requisiti, come deve comportarsi la gente della via di Allah e come essi devono trattare la via di Allah, sia Egli esaltato: per questo l'ho intitolato *“La regola stabilita in modo inequivocabile sulle condizioni che sono indispensabili per la gente della via di Allah”*. Invero l'epoca attuale è piena di false e grandi pretese: non c'è aspirante veridico che percorra la via con piede fermo, né Maestro realizzato che gli dia il buon consiglio, lo faccia uscire dalla frivolezza (*ruḥna*) della sua anima e dalla sua ammirazione per la sua opinione, e

10 Nel Cap. 73 [II 24.15] Ibn 'Arabī precisa: “Allah, sia Egli esaltato, ha detto riguardo a coloro che credono in Allah e nel Suo Inviato: “Costoro sono i confessori (*aṣ-ṣiddīqūn*)” (Cor. LVII-19). Il confessore è colui che crede in Allah e nel Suo Inviato sulla parola di colui che informa (*muhbir*) e non su una prova (*dalīl*), tranne la luce della fede che egli trova nel suo cuore, la quale gli impedisce che un'esitazione o un dubbio si insinuino in lui al riguardo delle parole dell'Inviato che informa”. Da parte sua 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, nell'ultimo capitolo del suo *Al-gunya li ṭālibī ṭarīqat al-haqq*, precisa che “il veridico (*ṣādiq*) è colui che è veridico nelle sue parole, mentre il confessore (*ṣiddīq*) è colui che è veridico nelle sue parole ed in tutti i suoi atti e stati”.

11 Mentre non si può essere padre se non si ha un figlio, si può essere Maestro anche senza un discepolo, poiché la Maestria è una funzione che viene conferita da chi già la possiede e non dal fatto di avere un discepolo, come d'altra parte verrà spiegato nel seguito del testo.

12 Quando Virgilio si commiata da Dante, avendo completato il suo ruolo di Maestro, gli dice: *“Non aspettar mio dir più né mio cenno: libero, dritto e sano è tuo arbitrio, e fallo fora non fare a suo senno: per ch'io te sovra te corono e mitrio”* (Purgatorio, XXVII, 139-142).

gli faccia capire la via del Vero ⁽¹³⁾. L'aspirante pretende di avere la Maestria e la supremazia e tutto questo è confusione e illusione.

Sappi che la stazione del chiamare ad Allah, che è la stazione della Maestria, è la stazione della Profezia e dell'Eredità perfetta, e chi vi arriva viene chiamato Profeta nell'epoca della Profezia e viene chiamato Maestro, Erede ed istruttore spirituale quando si tratta di coloro che hanno scienza di Allah senza essere dei Profeti ⁽¹⁴⁾. Ciò corrisponde a quanto hanno detto i signori della gente della via di Allah: "Chi non ha un istruttore, il suo istruttore è Satana" ⁽¹⁵⁾ e Gabriele, su di lui la Pace è l'istruttore spirituale del Profeta, su di lui la Pace.

Al-Harawī, Allah abbia misericordia di lui, nel suo *Libro dei gradi dei penitenti* (*Kitāb darağāt at-tā'ibīn*) ⁽¹⁶⁾ ha pubblicato [uno *ḥadīṭ*], che cito sull'autorità dello scriffo (*ṣarīf*) Ġamāluddīn Yūnus ibn Yaḥyā ibn Abī al-Ḥasan ⁽¹⁷⁾, discendente di al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib, che

13 Un quadro più ampio della situazione alla sua epoca si trova nella *Risālat rūḥ al-quds*, alle pagine 70-92 dell'edizione pubblicata nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation, testo che è stato tradotto da Roger Boase e Farid Sahnoun in *Muhyiddin ibn 'Arabi, a commemorative volume*, Element Books, 1993, pag. 47-54. Dopo otto secoli la situazione non può che essere peggiorata, ma le regole esposte da Ibn 'Arabī in questo trattato sono un valido strumento per discriminare i veri dai falsi istruttori spirituali, ed i veri aspiranti da quelli che hanno solo delle pretese senza fondamento.

14 Conformemente allo *ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche: "I sapienti sono gli eredi dei Profeti". Ibn 'Arabī ha dedicato ad esso il capitolo 380 delle *Futūḥāt*.

15 Non ho trovato riportata questa frase in alcun'altra delle opere di Ibn 'Arabī che ho potuto consultare. Muḥammad ibn Abū Bakr ar-Rāzī, morto nell'anno 660 dall'Egira, nel suo *Kitāb ḥadā'iq al-ḥaqā'iq*, a pag. 272 dell'edizione Maktabat at-ṭaqāfa ad-dīniyya, Il Cairo, 2001, la attribuisce ad Abū Yazīd.

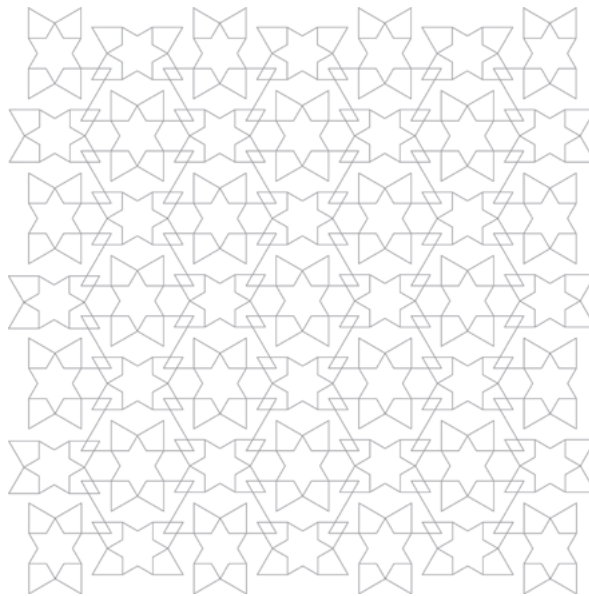
16 Quest'opera è anche menzionata nel suo *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 12 del primo volume dell'edizione Dār Sāder, Beirut, ma apparentemente non è rimasto alcun manoscritto di essa. Osman Yahya, nella sua *Histoire.....* citata, a pag. 156 del primo volume la attribuisce a 'Abd Allāh al-Harawī al-Anṣārī, che Ibn 'Arabī menziona nel Cap. 167 [II 280.9] come autore del *Kitāb manāzil as-sā'irīn*, ma non risulta che 'Abd Allāh al-Anṣārī abbia mai scritto un'opera avente quel titolo. Nel *Kaṣf az-zunūn*, a pag. 745 dell'edizione pubblicata a Istanbul nel 1941, Ḥāğgī Ḥalīfa attribuisce quest'opera al dotto šāfi'ita Abū Muḥammad Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Qurrāb as-Saraḥsī al-Harawī, morto nell'anno 414 dall'Egira, ed a pag. 353 del secondo volume del *Kitāb muḥāḍarat al-abrār* il nome Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Harawī compare nella catena di trasmissione di una notificazione divina, seguito nell'ordine da 'Abd al-A'lā ibn 'Abd al-Wāḥid al-Mulayḥī, Abū l-Waqt 'Abd al-Awwal ibn 'Īsā as-Siğzī, e da Yūnus ibn Yaḥyā, come nell'esempio riportato nel seguito del testo. Ancora più esplicitamente, nel suo *Miškāt al-anwār*, a pag. 57 della traduzione di Stephen Hirtenstein e Martin Notcutt, *Divine Sayings*, Anqa Publishing, 2008, Ibn 'Arabī attribuisce il *Kitāb darağāt at-tā'ibīn* a Ismā'il al-Harawī.

17 Si tratta dello Šayḥ al-Qaṣṣār, che si chiamava Ġamāluddīn Yūnus ibn Yaḥyā ibn Abī al-Ḥasan al-Hāsimī al-'Abbāsī, morto nell'anno 608 dall'Egira. Originario di Bagdād risiedeva alla Mecca all'epoca in cui Ibn 'Arabī la visitò per la prima volta e gli trasmise non solo numerosi *ḥadīṭ*, tra cui l'intero *Šaḥīḥ* di al-Buḥārī, come riferito nell'*Iğāza* [cfr. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Autobiografia de Ibn 'Arabī*, pag. 115], ma anche l'investitura iniziatica (*ḥirqa*) che a sua volta aveva ricevuto da 'Abd al-Qādir al-Ġilī.

Nelle *Futūḥāt* egli viene menzionato nella Introduzione [I 32.8] e nei capitoli 64 [I 309.20], 178 [338.16 e 348.10 e 23], 198 [II 407.15] e 560 [IV 524.5]. Nel *Kitāb al-kawkab ad-durrī* è citato 17 volte e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār* 36 volte; l'episodio dell'investitura è riportato nel *Kitāb nasab al-ḥirqa*, a pag. 33 dell'edizione curata da

me lo ha trasmesso facendomelo recitare davanti a lui nel territorio sacro [della Mecca] di fronte all'angolo yemenita della venerata Ka'ba nell'anno 599 [dall'Egira], dicendo: "Abū al-Waqt 'Abd al-Awwal ibn 'Īsā as-Siġzī ci ha raccontato che 'Abd al-A'lā ibn 'Abd al-Wāḥid al-Mulayḥī ha riferito da parte sua [al-Harawī] che Allah, sia Egli esaltato, fece scendere un Angelo sull'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, mentre Gabriele, su di lui la Pace, si trovava con lui, e [quest'Angelo] gli disse: "O Muḥammad, Allah ti lascia la scelta tra Profeta servitore e Profeta Re". Gabriele, su di lui la Pace, gli fece cenno di essere modesto ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispose [all'Angelo]: "Profeta servitore"."⁽¹⁸⁾.

Il nostro intento nel riportare questo *ḥadīṭ* è di mostrare l'insegnamento di Gabriele al Profeta, su entrambi la Pace, e come [il Profeta] ha scelto ciò che [Gabriele] ha scelto per lui. In questa occasione Gabriele ha svolto il ruolo del Maestro che insegna, mentre la stazione di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, era quella di colui che apprende.



Claude Addas, *Dār al-Qubba az-Zarqā*, Marrakesh, 2000.

18 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nel Cap. 560 [IV 529.10] delle *Futūḥāt*, nel *Miškāt al-anwār*, a pag. 57 della traduzione citata, nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 141 del secondo volume dell'edizione Dār Ṣādir, e nella *Risālat riḥ al-quds*, a pag. 374 dell'edizione citata, ove precisa che l'Angelo disceso era Isrāfīl.

⋮

Dello stesso genere è il detto di Allah, sia Egli esaltato: “Non affrettarti nel Corano prima che la sua rivelazione a te sia completata” (Cor. XX-114), il Suo detto, sia Egli esaltato: “Non muovere con esso la tua lingua per affrettarti in esso: spetta a Noi metterlo insieme e recitarlo, quindi quando Noi lo recitiamo segui la sua recitazione” (Cor. LXXV-16 a 18) ⁽¹⁹⁾, ed il suo detto, su di lui la Pace: “Invero Allah mi ha educato ed ha reso bella la mia educazione (*adab*)” ⁽²⁰⁾.

È indispensabile qualcuno che educi, cioè l'istruttore spirituale, poiché questa via, essendo la più eccelsa ed elevata, è circondata da ogni lato da pericoli, ostacoli e cose micidiali, e la può percorrere solo uno coraggioso ed intrepido accompagnato da una guida esperta: solo così la faccenda sarà profittevole. Il Maestro deve dare al suo grado ciò che gli spetta e l'aspirante deve dare alla sua via ciò che le spetta.

19 Nel Cap. 2 [I 83.6] Ibn ‘Arabī, riferendosi ai due aspetti della rivelazione (*wahy*), cioè del Libro come Sintesi (*qur’ān*) e come Criterio (*furqān*), precisa: “La rivelazione del Corano è la prima rivelazione. Per noi, per via dello svelamento, il Criterio arrivò all’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, come Corano sintetico, senza divisione in versetti e Sure. Per questo egli, su di lui la Pace, si affrettò in esso quando discese su di lui Gabriele, su di lui la Pace, con il Criterio. Gli venne detto: “Non affrettarti nel Corano” (Cor. XX-114) che è presso di te, poiché lo comunicheresti in modo sintetico e quindi non verresti compreso, “prima che la sua rivelazione” come Criterio “non sia stata completata per te”, e di: “O mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. *ibidem*) con l’esposizione dettagliata dei significati che hai sintetizzato in me”. E già il Vero aveva alluso segretamente a ciò dicendo: “Invero lo abbiamo fatto discendere in una notte” (Cor. XLIV-3) e non ha detto “una parte di esso”, poi ha detto: “in esso viene dettagliato ogni ordine saggio” (Cor. *ibidem*) e questa è la rivelazione del Criterio, ed è l’altro dei due aspetti”. Nel Cap. 369 [III 400.16] aggiunge: “Lo Spirito fedele, Gabriele, su di lui la Pace, è l’insegnante degli Inviati ed il loro istruttore. Quando rivelò a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, egli si affrettò nel Corano prima che la rivelazione fosse completata per lui, per far sapere (*li-yu’limu*) ad Allah la situazione, e cioè che Allah Si era incaricato del suo insegnamento tramite il volto specifico che l’Angelo non percepisce e che Allah aveva fatto dell’Angelo che discende con la rivelazione una forma che vela [la realtà]. Poi Egli, sia esaltato, gli ha ordinato riguardo a ciò che gli aveva rivelato: “Non muovere con esso la tua lingua per affrettarti in esso” (Cor. LXXV-16), per *adab* nei confronti del suo istruttore [cioè Gabriele]. Egli [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, ha detto: “Invero Allah mi ha educato ed ha reso bella la mia educazione”, e ciò conferma che Allah stesso Si è fatto carico del suo insegnamento. [...] Per questo il Profeta ha detto: “Invero Allah mi ha educato [...]” menzionando solo Allah, senza accennare a un intermediario o all’Angelo”.

20 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo menziona sedici volte nelle *Futūḥāt*, talora con la variante *ḥassana* invece di *aḥsana*. Nel Cap. 168 [II 284.29] parlando delle quattro classi di *adab* precisa: “La prima classe è l’*adab* della Legge: si tratta dell’*adab* divino che Allah Si è fatto carico di insegnare con la rivelazione e l’ispirazione. Con esso ha educato il Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, e con esso il Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, ha educato noi, ed essi [coloro che hanno imparato l’*adab*] sono educati educatori”.

Sezione

Sappi che la stazione della Maestria non è la meta, poiché anche il Maestro è uno che cerca dal suo Signore ciò che non possiede ⁽²¹⁾; Allah ha detto al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “E di: O mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. XX-114).

La qualità dell'istruttore spirituale è quella di riconoscere i propositi improvvisi (*hawāṭir*) psichici, satanici, angelici e dominicali⁽²²⁾; di conoscere la loro provenienza, i loro moti esteriori, le malattie ed infermità che essi comportano e che inficiano la salute dell'arrivo all'essenza della verità; conoscere i rimedi, le loro peculiarità ed i momenti in cui l'aspirante deve usarli; conoscere i temperamenti; conoscere gli ostacoli e gli attaccamenti esteriori, come i genitori, i figli, la moglie e chi detiene il potere temporale; conoscere il modo di trattarli con diplomazia e di strappare dalle loro mani l'aspirante che ne è affetto ⁽²³⁾. Tutto questo se l'aspirante nutre un sincero desiderio di seguire la via di Allah, poiché in caso contrario è inutile.

Tra le condizioni del Maestro vi è quella di non lasciar che l'aspirante abbandoni mai la sua dimora se non con la sua autorizzazione per una necessità per la quale egli lo fa partire.

Tra le sue condizioni vi è quella di punire l'aspirante per ogni sbaglio che commette: non c'è modo che egli possa perdonargli un passo falso poiché se lo fa non soddisfa ciò che esige la stazione in cui si trova, essendo in tal caso un Imām che inganna il suo gregge e non rispetta l'ordine inviolabile del suo Signore, in quanto il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “A chi ci rivela il suo errore (*safḥa*) noi applicheremo la pena” ⁽²⁴⁾. Per questo è posto come condizione all'aspirante di non nascondere [al Maestro] nulla di ciò che gli viene in mente e di ciò che gli capita nel suo stato (*ḥāl*).

Il medico quando non sa distinguere le erbe e le piante medicinali e non conosce la composizione dei rimedi è fatale per il malato. La scienza senza la visione non serve ed

21 Un analogo passo si trova nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 110 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

22 Su questo argomento si può consultare la traduzione di Placido Fontanesi del Cap. 55, “La conoscenza dei propositi satanici”, pubblicata nel n. 58-59 della *Rivista di Studi Tradizionali*, gennaio-dicembre 1983, pag. 17-32, ora accessibile anche online sul sito della MIAS-Latina.

23 Un elenco ancora più dettagliato si trova nel Cap. 181, dedicato alla venerazione dei Maestri spirituali e tradotto da William C. Chittick in *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989, pag. 271-273.

24 *Ḥadīṭ* riportato da Mālik, XLI-12. Nella traduzione pubblicata da Roberto Tottoli, *al-Muwattaʿ, manuale di legge islamica*, Einaudi, 2011, esso è riportato a pag. 636. Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 83 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, dopo averlo citato Ibn ʿArabī riporta la seguente frase del Profeta: “Se Fāṭima figlia di Muḥammad avesse rubato, le taglierei la mano”, *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXII-18, e da Muslim, XXIX-11.

è quindi indispensabile l'occhio della certezza: non vedi che se l'erborista vuol far morire l'ammalato, anche se il medico gli ha descritto il rimedio che sa essere efficace ma non ne conosce l'aspetto fisico e quindi si affida per esso all'erborista, questi gli darà ciò che farà morire l'ammalato dicendogli: "Ecco ciò che hai chiesto", ed il medico lo farà bere all'ammalato che così morirà? E la colpa sarà a carico del medico e dell'erborista, poiché è dovere del medico somministrare al paziente solo ciò di cui conosce l'aspetto e le caratteristiche fisiche. Allo stesso modo quando il Maestro non ha gusto spirituale ma ha appreso la via solo dai libri e dalla bocca degli iniziati e si mette così ad educare l'aspirante, cercando solo il rango ed il predominio, egli è letale per chi lo segue, poiché non conosce il punto di arrivo del postulante né il suo punto di partenza. È quindi indispensabile che il Maestro detenga la tradizione (*dīn*) dei Profeti, la capacità curativa dei medici e la diplomazia dei Re: solo allora si potrà chiamare istruttore spirituale.

Il Maestro non deve accettare un aspirante finché non lo ha messo alla prova: tra le sue condizioni vi è quella di tener conto dei respiri e dei gesti dell'aspirante e di metterlo alle strette per valutare quanto egli sia sincero nel volerlo seguire, poiché si tratta della via della durezza, e l'agio (*ruhāʿ*) non vi ha accesso.

In effetti le facilitazioni (*ruḥas*) riguardano solo la gente comune ⁽²⁵⁾, poiché essa si accontenta del fatto che le venga specificamente riconosciuta la fede e si limita a fare ciò che Allah le ha imposto come obbligo, senza alcuna aggiunta. Chi cerca ciò che è più prezioso (*anfās*) ed in più del rango della gente comune deve inevitabilmente gustare le avversità che incontrerà per ottenerlo; chi vuole vedere la perla faccia a faccia deve sopportare l'oscurità del mare in cui essa si trova e trattenere lo spirito della vita dal diffondersi. Chi si immerge nel mare non trattiene forse il suo respiro? Realizza ciò che ho menzionato.

Il nostro Imām Abū Madyan diceva: "Cosa hanno in comune l'aspirante e le facilitazioni?". Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "E coloro che si sforzano per Noi li guideremo sui Nostri sentieri" (Cor. XXIX-69) ⁽²⁶⁾.

25 Questa affermazione è attenuata da quanto Ibn 'Arabī precisa nel Cap. 73, questione IV [II 43.10]: "Quanto a colui per cui le difficoltà (*ʿasākīr*) consistono negli obblighi severi (*ʿazāʾim*), il suo punto di arrivo (*muntahā*) sono le facilitazioni (*ruḥas*) per mezzo di due vie. La prima via è l'unità dell'amore (*maḥabba*) [divino] in entrambe e quindi il loro punto di arrivo è la contemplazione diretta di esso [amore]. È ciò a cui egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, alludeva con il suo detto: "Invero Allah ama che le Sue facilitazioni vengano compiute, così come ama che i Suoi ordini severi vengano compiuti", e quindi si risolve l'impegno (*ʿaqd*) di attenersi agli obblighi severi per questa contemplazione, perché sfugge ad esso in virtù della scienza di Allah, nella misura in cui lo elude attenendosi alla facilitazione. L'altra via li porta ad arrivare alla contemplazione diretta che il Suo essere negli obblighi severi è identico al Suo essere nelle facilitazioni, ed essi non hanno alcuna attribuzione in alcuna delle due [categorie] e quindi si risolve ciò che essi hanno pattuito per mezzo di una risoluzione (*inḥilāl*) essenziale, in cui essi non fanno alcuno sforzo (*taʾammul*)".

26 Questa è la lettura più esteriore del versetto, e più confacente a questo testo, ma per Ibn 'Arabī vi è anche

E tu dove stai? Dopo il combattimento [interiore] diventano chiari i sentieri ed è allora che si percorrono: si tratta di un viaggio ed “il viaggio è una porzione del castigo” ⁽²⁷⁾ e quindi tu passi da tormento a tormento, senza tregua.

Tra le condizioni del Maestro è quella di non sedere nella stazione della Maestria a meno che non lo abbia fatto stare in essa il suo istruttore spirituale o il suo Signore, per mezzo di ciò che Egli gli proietta nel suo segreto (*sirr*) secondo la modalità che gli è nota con il suo Signore nell'apprendere da Lui ⁽²⁸⁾.

Tra le sue condizioni è che quando parla di un argomento e qualcuno solleva un'obiezione riguardo ad esso egli deve interrompere il discorso, in quanto essi [i Maestri], Allah sia soddisfatto di loro, non parlano in presenza di qualcuno che li contraddice. Le loro scienze non ammettono discussione, poiché sono un'eredità profetica, ed egli, su di lui la *ṣalāt* e la Pace, quando veniva contraddetto diceva: “Non si deve discutere con un Profeta” ⁽²⁹⁾.

un'altra lettura più profonda, in cui il senso del versetto è: “E coloro che combattono in Noi...”. Nel Cap. 76 [II 148.14] egli afferma: “Poiché il motivo del combattimento sono atti che scaturiscono da coloro che ci è stato ordinato di uccidere e di combattere - e questi atti sono gli atti di Allah - noi non combattiamo se non in Lui, non contro il nemico, poiché non sarebbe un nemico se non fosse per essi. E quando noi combattiamo in Lui e ci diventa chiaro, per il Suo detto, che se combattiamo in Lui Egli ci guida sulle Sue vie, cioè ci spiega le loro [degli atti] vie, noi entriamo in esse. Allora non vediamo un altro quando combattiamo e chiediamo perdono ad Allah per ciò che ha luogo da parte nostra. Fa parte delle vie [di Allah] la contemplazione che ciò che accade da parte nostra è Lui che lo fa accadere, non noi. E noi chiediamo perdono ad Allah, cioè Gli chiediamo di non essere un ricettacolo per la manifestazione di un'opera in cui Egli descrive Se stesso come avverso ad essa. È saldamente affermato che non c'è nell'esistenza altri che Allah e quindi non combatte in Lui se non Lui, ma se non ci avesse guidato sulle Sue vie, noi non lo comprenderemmo. Per questo ha concluso il versetto dicendo: “Invero Allah è con coloro che operano bene”, e operare bene (*ihsān*) è adorare Allah come se tu Lo vedessi, e se Lo vedi sai che la guerra viene da Lui ed è in Lui”.

27 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXVI-19, LVI-136, LXX-30, Muslim, XXXIII-179, ad-Dārimī, XIX-40, Mālik, LIV-39, e da Ibn Ḥanbal, II-236, 445 e 496. Ibn 'Arabī lo riporta anche nel Cap. 559 [IV 370.11].

28 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 100 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī precisa: “In questa Via ciascuno ha bisogno di un segno rivelatore (*alāma*), tra lui ed il suo Signore, in ciò che apprende dal suo Signore, cioè per la via che il suo Signore ha lodato, in quanto tutto viene da Lui, sennonché Egli, sia esaltato, ha suddiviso la modalità in cui ciò avviene, facendo sì che fosse per il tramite di un'anima, di un Angelo, di un demone, o senza tramite [cioè diretta]”.

29 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, III-29, LVI-176, LVIII-6, LXIV-83, Muslim, XXV-2, e da Ibn Ḥanbal, I-222. Ibn 'Arabī lo riporta anche nei capitoli 61 [I 298.17], 198 [II 419.26] e 326 [III 98.13].

...
 Ciò perché le conoscenze divine e le sottili allusioni dominicali esulano dalle capacità della ragione in quanto facoltà di considerazione, non in quanto ricettiva ⁽³⁰⁾, e non resta riguardo ad esse [altra via] che lo svelamento (*kašf*).

Quando qualcuno comunica ciò che ha visto e contemplato non è lecito per chi ascolta mettere in discussione ciò che ha riferito, bensì è suo dovere nella norma della via di prestarvi fede, se è un aspirante, e di accettarlo se è un profano (*ağnabī*): se l'aspirante non è convinto della veridicità del Maestro in ciò che dice quando mai avrà successo?

Per questo, quando vedi che il Maestro lascia che l'aspirante gli chieda di dimostrare le questioni con gli argomenti tradizionali e razionali senza rimproverarlo ed abbandonarlo ad essi, egli viene meno alla sua funzione, poiché l'aspirante non deve parlare se non di ciò che ha contemplato e visto, altrimenti deve tacere, ed è vietato per lui pensare e gli è interdetto di esaminare le prove.

Ogni Maestro che lascia stare il suo aspirante in un simile stato non lo sta guidando, bensì si sta adoperando alla sua rovina, a raddoppiare i suoi veli e ad allontanarlo dalla porta del suo Signore. Quando il Maestro vede che l'aspirante è incline ad usare la ragione nelle questioni speculative e non ricorre al suo parere riguardo a ciò che gli ha indicato, la cosa migliore da fare è di allontanarlo dalla sua dimora, poiché egli corromperà il resto dei suoi compagni e lui stesso non prospererà.

Gli aspiranti sono le spose di Allah ⁽³¹⁾, come *ḥūrī* custodite nei padiglioni ⁽³²⁾ ed il loro sguardo si astiene ⁽³³⁾ da ogni vista che non sia quella a cui li dirige il Maestro.

È un obbligo per il Maestro, quando sa che nel cuore dell'aspirante è venuta meno la venerazione verso di lui, allontanarlo con diplomazia dalla sua dimora poiché egli è il più grande dei suoi nemici, come è stato detto:

30 Nella prima questione del credo dell'élite, contenuto nell'Introduzione delle *Futūḥāt* [I 41.4] Ibn 'Arabī afferma: “Ora, la nostra ragione ha un limite a cui si arresta, nella misura in cui essa riflette, non nella misura in cui essa è ricettiva [all'ispirazione divina]”, e nel Cap. 3 [I 94.31] spiega: “Non è possibile che la ragione comprenda (*yudriku*) Allah. Essa accetta solo ciò che conosce per intuizione o ciò che le fornisce il pensiero (*fikr*): ora, la comprensione che ha di Allah il pensiero è errata e quindi anche la comprensione che ha di Lui la ragione per mezzo del pensiero è errata. Ma in quanto essa è intelligenza, il suo regime è solo che essa comprenda ed afferri ciò che le si presenta, e talvolta Allah le fa dono della Sua conoscenza ed essa la comprende, in quanto è intelligenza e non per mezzo del pensiero. In effetti questa conoscenza che Allah dona a chi vuole dei Suoi servitori, la ragione da sola non è in grado di coglierla, è però in grado di riceverla”.

31 Questa espressione ricorre anche nel Cap. 5 [I 103.34] e nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 184 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, ma in entrambi i casi è riferita ad iniziati di grado molto elevato.

32 Riferimento a Cor. LV-72.

33 Riferimento a Cor. LV-56.

*Stai in guardia dal tuo nemico una volta e stai in guardia dal tuo amico mille volte,
poiché l'amico può allontanarsi e sapere più di altri come danneggiarti.* ⁽³⁴⁾

[Il Maestro] lo deve occupare con gli aspetti esteriori della Legge tradizionale e con la via di adorazione che è prediletta dalla gente comune, chiudendo la porta tra lui ed il resto dei suoi figli [spirituali], poiché non c'è nulla di più nocivo per l'aspirante che la compagnia di chi è ostile.

Il Maestro ha tre tipi di sessione (*mağlis*): una sessione per la gente comune, una sessione per i suoi compagni ed una sessione specifica per ogni aspirante preso da solo. Quanto alla sessione della gente comune egli non deve lasciare che nessuno degli aspiranti assista ad essa, poiché se li lascerà assistere si comporterà male nei loro confronti.

La condizione che deve rispettare nella sessione della gente comune è di non esulare dalla menzione degli effetti dei comportamenti [propri della Via] quanto a stati spirituali e carismi, dell'osservanza che hanno gli uomini di Allah riguardo all'*adab* della Legge e del loro rispetto per essa.

La condizione che deve rispettare nella sessione dell'élite [cioè dei suoi compagni] è di non esulare dalla menzione degli effetti dello *dikr*, del ritiro spirituale (*halwa*) e della disciplina, e dalla spiegazione dei sentieri correlati alla Verità (*innīyya*) ⁽³⁵⁾ nel Suo detto: “Noi li guideremo sui Nostri sentieri” (Cor. XXIX-69)

La condizione che deve rispettare nella sessione dedicata singolarmente ad uno dei suoi compagni è di riprenderlo, sgridarlo e rimproverarlo, poiché lo stato in cui si presenta l'aspirante a lui è difettoso e vile, facendogli notare la bassezza e incompletezza della sua aspirazione (*himma*) e non lusingandolo per il suo stato.

34 Ibn 'Arabī riporta questi versi nel Cap. 177 [II 314.16], nel Cap. 560 [IV 550.12], ove precisa: “Abū Bakr Muḥammad ibn Ḥalaf ibn Ṣāf al-Laḥmī, mio Maestro nella recitazione [nella sua moschea] di Qaws al-Ḥaniyya a Siviglia, Allah abbia misericordia di lui, ci ha ripetuto molte volte nelle sue lezioni questi versi, a guisa di raccomandazione”, e nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, Dār Ṣāder, Beirut, senza data, Vol.II, pag.309. In Italia ricorre il detto: “Dagli amici mi guardi Iddio, che dai nemici mi guardo io”.

35 I termini *innīyya*, *anāya* e *huwīyya*, quando riferiti al Principio, derivano dai pronomi usati nel Corano per indicare Allah, mediante l'aggiunta del suffisso *īyya*. *Innī*, che è composto dalla particella *inna*, corroborativa della verità del predicato, e dal pronome suffisso *ī*, ricorre ad esempio in Cor. XX-12. Nel Cap. 287 [II 636.24] Ibn 'Arabī afferma che “la *innīyya* è un'espressione che indica la Verità essenziale (*ḥaqīqa*) sotto il profilo dell'Unità (*aḥadiyya*)”, e nel Cap. 428, che è dedicato alla *innīyya*, [IV 41.2] ribadisce che “la *innīyya* di una cosa è la sua verità essenziale, nel linguaggio tecnico degli iniziati”. Inoltre, nel suo *Kitāb maṣāhid al-asrār*, a pag 95 dell'edizione curata da Suad Hakim e Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996, precisa che “la *innīyya* è unificata e la Personalità (*huwīyya*) è moltiplicata”, per cui quando nel Cap. 73, questione CLIII [II 130.8] alla domanda: “Che cos'è la *innīyya*?” Ibn 'Arabī risponde: “La Verità essenziale quanto alla correlazione”, la correlazione non è riferita ad “altro”, ma alla prima persona del discorso.

Il Maestro deve avere un momento da dedicare al suo Signore, necessariamente, e non fare affidamento sulla forza della presenza (*ḥudūr*)⁽³⁶⁾ che ha acquisito, poiché [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, diceva: “Vi è un momento per me in cui solo il mio Signore mi comprende”⁽³⁷⁾. Ciò è dovuto al fatto che l’anima acquisisce questa forza solo continuando nell’abito (*āda*) della presenza e lasciando da parte ciò che è altro che Allah, sia esteriormente che interiormente; ma allo stesso modo essa torna indietro in virtù dell’abito opposto, tanto più che la sua inclinazione naturale la aiuta in questo. Quando il Maestro non ricerca ogni giorno il suo stato spirituale, per mezzo di ciò che gli ha permesso di ottenere la stabilizzazione (*tamkīn*)⁽³⁸⁾ in esso, è ingannato in quanto l’abito lo deruba [della presenza] e l’indole naturale lo trascina: quando cercherà un’ora di solitudine avrà perduto la familiarità e troverà al suo posto la desolazione, e lo stesso succederà per il suo abbandono fiducioso [ad Allah (*tawakkul*)], per il suo ricordarsi [di Lui] e per ogni stato che l’anima ha acquisito ma che non corrisponde alla sua indole naturale, poiché tutto ciò se ne va rapidamente. Abbiamo visto dei Maestri che sono decaduti e chiediamo ad Allah, per noi e per loro, di esserne esentati.

Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “L’uomo è stato creato inquieto: quando lo colpisce il male è angosciato e quando lo colpisce il bene è protervo” (Cor. LXX-19 a 21) ed ha riunito in questo versetto tutti i vizi dell’anima, spiegando in esso che le virtù acquisite dall’anima non fanno parte della sua indole naturale. Pertanto è necessario fare attenzione [per conservarle].

Tra le sue condizioni, quando l’aspirante gli descrive una visione che ha avuto in sogno, o uno svelamento che ha avuto, o una contemplazione in cui ha visto qualcosa, vi è quella di

36 Come spiega Ibn ‘Arabī nel Cap. 245 [II 543.34] questo termine indica la presenza del servitore con Allah, non la Presenza di Allah. Per chiarire il significato di *ḥudūr* può essere utile l’esempio riportato nel Cap. 69 [I 415.17]: “Chi durante la *ṣalāt* vede altro [che sè ed il suo Signore] è deprivato della contemplazione del Vero [...] e chi si trova in questa condizione non sta facendo la *ṣalāt* [...] e chi non ha fatto la *ṣalāt* non ha avuto un colloquio [con il Vero], poiché il colloquio con il Vero non si fa a parole bensì soltanto mediante la presenza con Lui. Colui che dice: “La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi” – quando il servitore non è presente con Allah – è la lingua del servitore, non la sua entità e la sua realtà essenziale, ed Allah dice: “Mi ha lodato la lingua del Mio servitore, non il Mio servitore che è tenuto a colloquiare con Me”. Quando invece chi parla è presente mentre parla, Allah dice: “Mi ha lodato il Mio servitore” [...] e quando il servitore è presente la sua presenza include anche quella della lingua e di tutte le sue membra”. Quindi la recitazione di chi sta pensando ad altro è un puro *flatus vocis*, e ne trae beneficio solo l’organo della parola, non colui che recita, poiché è assente. Oltre che con presenza, si potrebbe tradurre *ḥudūr* anche con partecipazione consapevole e con concentrazione.

37 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ‘Arabī lo riporta nei capitoli 70 [I 564.19], 71 [I 626.35], 148 [II 239.33], 314 [III 56.14], 369 [III 363.19] e 424 [IV 37.18].

38 Nel linguaggio tecnico del Ṭaṣawwuf questo termine si contrappone spesso a *talwīn*, che significa colorazione, cioè il continuo passare da un colore all’altro, da uno stato ad un altro, ma per Ibn ‘Arabī la vera stabilizzazione è la stabilizzazione nella colorazione, come precisa nei capitoli 73, questione CLIII [II 131.29], 194 [II 387.6] e 212 [II 499.30].

non commentarle assolutamente, bensì di imporgli quelle opere che allontanano il danno ed il velo che tali cose comportano, o che che lo fanno salire a qualcosa di più elevato. Ogniqualvolta il Maestro commenta ciò che l'aspirante ha riportato gli arreca danno poiché nella sua anima scadrà la venerazione verso il Maestro nella misura in cui gli avrà parlato apertamente, e nella misura in cui la venerazione scadrà nel cuore dell'aspirante prenderà posto in esso la riluttanza nei confronti di ciò che questo Maestro gli indica, e quando ha luogo la riluttanza nell'apprendere viene meno la messa in opera e quando l'aspirante cessa di mettere in opera [ciò che gli è stato indicato] ha luogo il velo e l'allontanamento ed egli uscirà dal regime della Via per sempre e sarà simile ad un cane. Chiediamo ad Allah, per noi e per tutti i musulmani, di esserne esentati.

Tra le condizioni del Maestro vi è quella di non lasciare che l'aspirante frequenti qualcuno che non sia uno dei suoi fratelli che sono insieme a lui sotto la sua giurisdizione, né che faccia delle visite o che le riceva, né che rivolga la parola a qualcuno in bene o in male, né che parli con i suoi fratelli dei carismi che gli sono capitati o di ciò che gli arriva (*wārid*)⁽³⁹⁾. Ogniqualvolta il Maestro permette che una di queste cose avvengano gli arreca danno.

Tra le sue condizioni vi è quella di non incontrare i suoi discepoli se non una sola volta, di giorno e di notte, e di avere un angolo (*zāwiya*) solo per lui, a cui non abbia accesso alcuno dei suoi figli [spirituali] ad eccezione di chi si è distinto [per eccellenza] per lui. Ancor meglio è evitare questo e far sì che nella sua *zāwiya* non veda il soffio (*nafas*) di alcuna creatura, poiché questo soffio influisce sul suo stato in proporzione alla spiritualità di chi lo emette, ed a causa di questo soffio lo stato del Maestro nel suo ritiro con il suo Signore potrebbe venire alterato. Non tutti i Maestri lo sanno: egli deve quindi avere una *zāwiya* [diversa] in cui riunirsi con i suoi compagni.

39 Nel Cap. 265 [II 566.15] Ibn 'Arabī precisa: “Secondo gli iniziati (*qawm*) ed anche secondo noi, il “*wārid*” è ciò che arriva sul cuore da ogni Nome divino. Il discorso qui verte sul fatto che esso arriva non su ciò con cui arriva. Esso può apportare sobrietà od ebbrezza, contrazione o dilatazione, terrore o familiarità, e molte altre cose, ma si tratta sempre di *wārid*, sennonché gli iniziati nel loro linguaggio tecnico applicano questo nome ai propositi improvvisi (*hawāṭir*) lodevoli tra quelli che abbiamo menzionato. Devi sapere, fratello mio, che il *wārid*, in quanto tale, non è vincolato né dalla novità (*hudūt*), né dall'eternità, poiché Allah ha qualificato Se stesso, malgrado la Sua Eternità, con il venire (*it̤yān*): l'arrivo è un venire ed il *wārid* può avere diversi stati nel suo venire. Esso può arrivare d'improvviso, come l'irruzione (*huḡūm*) e le sorprese (*bawāḍih*), o non d'improvviso ma piuttosto con la consapevolezza da parte di colui su cui arriva, mediante i segnali e la concatenazione delle circostanze che indicano l'arrivo di una determinata cosa, richiesta dalla predisposizione del ricettacolo. Ogni *wārid* divino porta solo beneficio e non c'è che un *wārid* divino, sia esso generato nel tempo (*kawmī*) o non generato nel tempo [cioè eterno]. Il beneficio che comporta ogni *wārid* è la scienza che viene ottenuta col suo arrivo da parte di colui su cui arriva, e non fa parte dei suoi requisiti il fatto che dia gioia o dolore, poiché ciò non fa parte del regime del *wārid*: il regime del *wārid* è la scienza che viene ottenuta, e ciò che va oltre a questo dipende da ciò che apporta, non da lui stesso”.

Tra le sue condizioni vi è quella di assegnare ad ogni aspirante una *zāwīya* propria, nella quale egli stia da solo e nessun'altro possa entrarvi insieme a lui. È opportuno che il Maestro, quando decide di far stare l'aspirante in una *zāwīya*, vi entri prima di lui, faccia in essa due *rak'at*, e considerando la forza della spiritualità di quell'aspirante, la sua complessione e ciò che conferisce il suo stato, riunisca in queste due *rak'at* una sintesi [di aspirazioni] confacente allo stato di quell'aspirante, dopo di che lo farà entrare in essa. Se il Maestro farà così l'apertura spirituale (*fath*) si avvicinerà per quell'aspirante ed il suo bene sarà accelerato, grazie all'influenza spirituale (*baraka*) [del Maestro].

Il Maestro non deve mai lasciare che gli aspiranti si riuniscano senza di lui, se non quando lui stesso li convoca alla sua riunione (*ḥaḍra*), e quando invece li lascia riunirsi senza di lui arreca loro danno.

Il Maestro deve far sì che l'aspirante non sappia mai uno dei suoi movimenti, né che conosca un suo segreto o che si fermi da lui mentre dorme, mangia, beve o altre cose simili: egli deve manifestarsi loro nella più perfetta forma dell'incomparabilità, poiché quando l'aspirante si ferma da lui mentre è intento in una di queste cose egli viene sminuito ai suoi occhi, per la sua debolezza ⁽⁴⁰⁾.

È condizione del Maestro di non lasciare mai che l'aspirante assista ad una sessione di *samā'* ⁽⁴¹⁾, e quando il Maestro vede che il suo discepolo esce dalla sua *zāwīya* gli deve chiedere il motivo di tale uscita: se è uscito per fare un'abluzione va bene, ma se è uscito per qualcosa che si è presentato improvvisamente alla sua anima e che voleva esporre al Maestro, allora è dovere del Maestro rimproverarlo, dicendogli: “Quando vuoi incontrarmi per qualcosa che ti è capitato non hai che da cercarmi con la tua veridicità (*ṣidq*) ⁽⁴²⁾ e con l'orientamento della

40 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 159 del manoscritto Husein Celebi 447, riferendosi a questo passo Ibn 'Arabī precisa: “Non vedi che, nella nostra raccomandazione al Maestro, [abbiamo detto che] egli non deve lasciare che l'aspirante lo osservi mentre è in ritiro spirituale (*ḥalwa*), né mentre mangia, né mentre beve, né in alcuna di queste faccende naturali, poiché in tutto ciò il Maestro ha un comportamento divino derivante da un'esistenza divina realizzata? Di questo comportamento l'aspirante non conosce se non ciò che la gente comune fa abitualmente per il benessere umano naturale, e perciò il Maestro viene sminuito agli occhi di un siffatto aspirante, e quando [il Maestro] è sminuito viene meno il beneficio che si può trarre da lui. Tra le esortazioni di questo Maestro, nella sua istruzione iniziatica, vi è quella che un aspirante non osservi [il Maestro] in alcuna delle faccende naturali che la gente comune condivide con lui nella forma, poiché tra i due comportamenti vi è, per il gusto spirituale, una differenza di cui non hanno scienza se non i suoi compagni”.

41 Sul significato di questo termine rimando il lettore all'introduzione.

42 In arabo il termine *ṣidq* può indicare sia la sincerità, intesa come coerenza tra ciò che si dice e ciò che si pensa o crede, sia la veridicità, che oltre alla sincerità implica anche la coerenza con il vero; per questo a seconda del contesto l'ho tradotto talora con sincerità e talora con veridicità. Quanto allo stato ed alla stazione spirituale della veridicità, nel Cap. 136 [II 222.20] Ibn 'Arabī precisa: “La veridicità è intensità (*ṣidda*) e forza (*ṣalāba*) nella religione (*dīn*) e lo zelo (*gayra*) per Allah è tra le sue condizioni. Colui che l'ha realizzata (*mutaḥaqqiq*) possiede la

tua aspirazione (*himma*) sì da farmi venire da te: non abbandonare quindi la tua *zāwiya*”, e punirlo per questo facendogli vedere che lo evita e si allontana da lui, poiché così facendo necessariamente la *himma* dell’aspirante aumenterà.

Awḥād ad-Dīn Ḥāmid ibn Abī l-Faḥr al-Karmānī ⁽⁴³⁾ ci ha raccontato nella mia dimora nella città di Qūnya nel mese di Ṣafar dell’anno 602 quanto segue: “C’era tra di noi un uomo che si chiamava Abū Yūsuf al-Hamadānī e che da più di 60 anni esercitava la funzione di Maestro, godendo di grande stima ed avendo un grado elevato. Un certo giorno, mentre era nella sua *zāwiya*, gli venne improvvisamente il proposito di muoversi, anche se era solito uscire solo in occasione del [la *ṣalāt* del] venerdì, e questo proposito divenne più intenso ed egli non sapeva dove andare”. Disse [al-Karmānī]: “Montò allora il suo asino e lasciò che Allah lo guidasse dove voleva. L’asino uscì con lui e superando la porta della città si mise a marciare nel deserto finché arrivò ad una moschea diroccata ove si fermò. Il Maestro scese dall’asino ed entrò nella moschea, ove vide una persona col capo reclinato verso la spalla. Il Maestro disse: “Ebbi soggezione di lui, poi dopo un po’ egli sollevò il capo ed era un giovane dall’aspetto venerando, che mi disse: “O Abū Yūsuf, mi è sorta una questione””. Egli la descrisse ed il Maestro si mise a discorrere con lui di essa fino ad esaurirla, poi con affabilità gli disse: “Figlio mio, quando ti capita qualcosa vieni in città e chiedi di Abū Yūsuf ed io te ne parlerò, e non disturbarmi”. Disse [Abū Yūsuf]: “Egli mi lanciò uno sguardo e mi disse: “Quando mi capita qualcosa trovo sotto ogni pietra un Abū Yūsuf come te””, ed il Maestro commentò: “Capii che l’aspirante veridico fa muovere il Maestro con la sua veridicità”” ⁽⁴⁴⁾.

Fin dall’inizio e prima di tutto il Maestro deve educare l’aspirante alla certezza per quanto riguarda il nutrimento (*qūt*) ⁽⁴⁵⁾, poiché esso è il flagello degli aspiranti essendo la maggior parte di loro schiava del proprio ventre, ed è impossibile che la certezza si sviluppi nell’aspirante

.....
facoltà di agire per mezzo dell’aspirazione (*al-fiʿl bi-l-himma*), corrispondente alla forza della fede”.

43 Coetaneo di Ibn ‘Arabī ma nativo di Karmān o Kirmān, nell’attuale Iran, dopo aver viaggiato estesamente nel vicino oriente si trasferì a Bagdād ove morì nell’anno 635 dall’Egira. Ebbe migliaia di discepoli e l’unica opera scritta che rimane di lui sono le sue quartine persiane, tradotte da Bernard Weischer e Peter Lamborn Wilson in *Heart’s Witness*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Teheran, 1978. Ibn ‘Arabī lo incontrò per la prima volta a Qūnya nell’anno 602 dall’Egira, e quello fu l’inizio di una trentennale amicizia, tale che Ibn ‘Arabī affidò ad Awḥād ad-dīn il compito di istruire suo figlio adottivo Ṣadrud-dīn al-Qūnawī. Su di lui si può consultare Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, 1989, pag. 269-274.

44 Lo stesso episodio è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 26 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

45 Nel Cap. 69 [I 521.27] Ibn ‘Arabī afferma: “Allah gli ha fatto sapere che provvederà necessariamente al suo sostentamento, che sia miscredente o credente, semplicemente perché è un essere vivente, ed ha detto, sia Egli esaltato: “Non c’è animale sulla Terra senza che Allah provveda al suo sostentamento” (Cor. XI-6), ma non ha detto quando, né da dove, e quindi non ha precisato il tempo ed il mezzo”, e nel Cap. 198 [II 477.2] aggiunge: “Allah ha dato sollievo ai credenti che non hanno la certezza giurando di dare il sostentamento [(...) con il Suo detto: “Nella Terra vi sono dei segni per coloro che hanno la certezza, come pure in voi stessi. Non vedete? E nel Cielo vi è il vostro sostentamento e ciò che vi è promesso]. Per il Signore dei Cieli e della Terra, ciò è una verità come il fatto che voi parlate” (Cor. LI-20 a 23)”.

quando il Maestro provvede al suo sostentamento. Pertanto il Maestro deve proibirgli [di sostentarsi con] ciò che possiede, metterlo in un luogo di cui nessuno sia al corrente, lontano dal passaggio delle creature, e lasciarlo lì seduto con Allah, sia Egli esaltato, in spoliazione ed in stato di purezza. Il Maestro gli darà sostentamento per mezzo della *himma*, ed in mancanza di essa lo farà con diplomazia, ma non dico come poiché sarebbe nocivo se l'aspirante lo sapesse. Se l'aspirante sarà veridico durante questa sessione, inevitabilmente Allah gli darà un'apertura o direttamente nella certezza, oppure in un sostentamento alimentare, affinché in questo modo gli sopraggiunga la certezza.

Il Maestro non deve lasciare che i suoi compagni facciano visita ad un altro Maestro, né che si intrattengano con i suoi compagni, poiché il danno sarebbe molto rapido per gli aspiranti. Quanto alla frequentazione dei compagni dell'altro Maestro, la ragione per cui ciò è dannoso è la seguente: può succedere che ciò che concorda con la passione (*hawā*) di un aspirante sia in contrasto con la passione di un altro aspirante, ma il Maestro non entra dall'aspirante se non dalla porta di ciò che contrasta la sua passione; se dunque ha indicato al primo aspirante di contrastare la sua passione e ciò concorda con la passione di quest'altro aspirante, il cui Maestro gli ha indicato di contrastarla, quest'altro aspirante crederà che la sua passione sia un modo per avvicinarsi ad Allah, trascurando il fatto che essa contrasta la passione del primo aspirante e che è per questo che il Maestro gliel'ha indicata. L'anima dell'aspirante sarà allora incline a seguire quest'altro Maestro immaginando che gli assegnerà ciò che ha assegnato all'altro aspirante e che concorda con la sua passione e contrasta però con quella dell'altro aspirante. Ma quando l'aspirante prova inclinazione verso l'altro Maestro, il primo decade nel suo cuore e quando questo succede e l'aspirante lo segue malgrado ciò, anche per un solo minuto, egli è un ipocrita e manca al suo patto con Allah, patto che il suo Maestro ha contratto con lui, di non nascondergli nulla di ciò che gli capita. Abbiamo visto molti di questi casi.

Se poi questo aspirante si affilia all'altro Maestro e si tratta di un vero Maestro, questi non può fare a meno di entrare da questo aspirante dalla porta di ciò che contrasta la sua passione, come aveva fatto il primo Maestro, mostrando così all'aspirante un aspetto diverso da quello che si attendeva, allora la sua anima sarà necessariamente incline verso il primo Maestro mentre l'altro decadrà dal suo cuore. Ma il primo Maestro non lo accetterà più perché non è attendibile, né veridico, ed egli sarà perduto, privo di successo, e nulla sortirà da lui.

Tutto questo si applica al Maestro nei confronti di quegli aspiranti che sono dediti al ritiro ed allo *dikr*, che non partecipano alle sessioni del Maestro con la gente comune, come abbiamo detto, e che non si frequentano gli uni con gli altri.

Ma se si tratta di coloro che assistono alle sessioni con la gente comune e che si riuniscono gli uni con gli altri, allora tutto ciò non si applica: non c'è inconveniente per loro nel fare visita ad altri Maestri e nel partecipare alla loro *baraka*, né il Maestro è in alcun modo imputabile per questo ⁽⁴⁶⁾.

Nel caso che abbiamo descritto prima la cosa peggiore è che inevitabilmente tornerà dai figli di questo mondo e parlerà male del suo Maestro e dei suoi fratelli, dicendo: “Se avessi trovato da loro la verità non mi sarei separato da loro”, discolpando se stesso e abbellendo ai figli di questo mondo lo stato in cui si trovano. Noi non diciamo se non ciò che abbiamo visto.

Pertanto il Maestro deve precludere questa porta solo a questa categoria dei suoi aspiranti, non a coloro che sono dediti agli esercizi di disciplina iniziatica (*riyādāt*), poiché la compagnia e la frequentazione delle creature, sopportando la loro molestia e grossolanità, fa parte della disciplina, mentre il nostro discorso riguarda coloro che sono dediti ai ritiri.

Gli uomini, ed anche gli aspiranti non sinceri, si immaginano che il Maestro proibisca ai suoi compagni di far visita agli altri Maestri e di intrattenersi con i loro compagni solo per il suo desiderio di supremazia e per invidia, ma tutto ciò è falso ed è una menzogna fabbricata contro i Maestri, poiché non è questa la loro stazione spirituale, Allah sia soddisfatto di loro.

In realtà quando il Maestro vede che un altro Maestro è superiore a lui deve dare il buon consiglio a se stesso e mettersi al servizio, insieme ai suoi discepoli, di quest'altro Maestro, poiché questo è ciò che è giusto fare, per lui e per i suoi compagni. E quando egli non si comporta in questo modo non è equo, né buon consigliere di se stesso, né dotato di [forte] aspirazione (*himma*), bensì di una aspirazione debole e scadente, oppure è desideroso della supremazia e del primato, e ciò nella Via di Allah è una mancanza. Non vedi che Muḥammad, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Se Mosè fosse vivo non potrebbe fare a meno di seguirmi”? ⁽⁴⁷⁾ E d'altra parte Gesù ed Elia, su di loro la Pace, sono [ora] sottomessi alla Legge di Muḥammad ⁽⁴⁸⁾, su di lui la Pace, ed è così che si addice che facciano i Maestri di questa Via.

46 Nel Cap. 181 [II 366.14] Ibn 'Arabī precisa: “Il principio è che come il Mondo non può esistere tra due Dei, né chi è tenuto all'osservanza delle regole tra due Inviati che hanno apportato Leggi diverse, né una moglie tra due mariti, così l'aspirante non può stare tra due Maestri se si tratta di un aspirante all'insegnamento iniziatico. Se invece si tratta di compagnia e non di insegnamento iniziatico allora non c'è inconveniente per lui nel frequentare tutti i Maestri, poiché non è sotto la loro giurisdizione, e questa frequentazione si chiama compagnia della *baraka*, ma così facendo non diventerà mai un uomo nella Via di Allah”.

47 *Hadīt* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 10 [I 135.3 e 26], 12 [I 144.19], 29 [I 198.21], 36 [I 224.30], 42 [I 244.3], 69 [I 522.16], 73, questione CLIV [II 134.26], e 337 [III 141.7].

48 Nel Cap. 73 [II 5.22] Ibn 'Arabī precisa: “[Poiché] l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è morto dopo aver stabilito la Tradizione che non sarà abrogata e la Legge che non verrà modificata, tutti gli Inviati [viventi] sono entrati in questa legislazione tradizionale e la osservano. La Terra non è priva quindi di un Inviato vivente con il suo corpo non grossolano (*ḡasad*), che è il Polo del mondo umano; vi

Ed è dovere del Maestro vigilare sull'aspirante in ogni suo momento e sorvegliare le sue mosse, e se, quando l'aspirante fa qualcosa, il Maestro non lo interroga e non lo esamina al riguardo gli arreca danno e si comporta in modo non conforme al rango dei Maestri.

Abbiamo così menzionato alcuni dei doveri del Maestro che guida verso la Via di Allah, sia Egli esaltato, ed ora passeremo a menzionare per quanto ci è possibile, se Allah vuole, le condizioni dell'aspirante che vuole essere guidato.

Sezione sulle condizioni dell'aspirante che vuole essere guidato

È condizione dell'aspirante di seguire come Maestro solo colui verso il quale prova venerazione nel suo cuore.

Tra [le condizioni] vi è quella di fare un patto [di obbedienza] con lui, sia per ciò che gli aggrada che per ciò che gli ripugna ⁽⁴⁹⁾.

Tra esse vi è quella di non nascondere al suo Maestro nessuno dei propositi che gli sopravvengono.

Tra esse vi è quella di non contraddirlo assolutamente in nulla di ciò che viene da lui.

Tra le condizioni indispensabili dell'aspirante vi è la veridicità nella ricerca del Maestro.

Tra esse vi è quella di non osservare gli atti del Maestro e di non imitarlo, a meno che il Maestro non glielo ordini.

.....
fossero anche mille Inviati, è necessario che uno di essi sia l'Imâm voluto. Dopo la morte di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, Allah ha fatto restare tre degli Inviati viventi con il loro corpo nella dimora di questo mondo: di essi fa parte Idrīs, su di lui la Pace, che è restato vivo con il suo corpo e che Allah ha fatto risiedere nel quarto Cielo [...] Sulla Terra ha fatto restare anche Elia e Gesù, entrambi Inviati ed osservanti la Tradizione Pura (*ad-dīn al-ḥanīfī*) che portò Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Questi tre, cioè Idrīs, Elia e Gesù, sono tra gli Inviati su cui tutti sono d'accordo che fossero Inviati; quanto al Ḥidr, che è il quarto, vi sono opinioni discordanti al suo riguardo, ma non per noi. Costoro stanno con i loro corpi nella dimora di questo mondo. Tutti insieme sono i Pilastri (*awtād*): due di essi sono gli Imâm ed uno è il Polo, che è il luogo dello sguardo di Allah sul Mondo. Gli Inviati dunque non mancano mai, né scompariranno da questa dimora fino al giorno della Resurrezione, benché non siano Inviati con una Legge abrogante e non si conformino ad altra Legge che a quella di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; ma la maggioranza degli uomini non lo sa”.

49 In uno *ḥadīṭ* recensito da al-Buḥārī, XCIII-43, Muslim, XXXIII-41, an-Nasāʾī, XXXIX-1 a 3, e da Ibn Hanbal, V-318, viene riportata la frase: “Abbiamo fatto un patto con l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, di ascoltare e di obbedire, in ciò che ci aggrada e ciò che ci ripugna”. Ibn ʿArabī sottolinea l'importanza dell'ascolto e dell'obbedienza, in ciò che aggrada e ciò che ripugna, come requisito fondamentale di un patto, nei capitoli 42 [I 242.22], 48 [I 263.30], 72 [I 759.21] e 336 [I 137.1].

Tra esse vi è quella di non trasgredire l'ordine del suo Maestro e di non interpretare il suo discorso, bensì di attenersi alla lettera fintanto che non arriva alla porta delle allusioni (*iṣārāt*), poiché allora si dischiuderà per lui [il senso profondo].

Tra esse vi è quella di non cercare il motivo dell'ordine che il suo Maestro gli ha impartito, bensì di affrettarsi a conformarsi ad esso indipendentemente dal fatto che ne capisca il senso o meno; egli non deve mettersi di sua iniziativa a fare qualcosa di diverso da ciò che il suo Maestro gli ha indicato, né c'è modo che possa sedersi con qualcuno ad eccezione dello *dīkr* che gli ha ordinato il Maestro.

Tra esse vi è quella di considerare se stesso come il più piccolo degli uomini ed il più piccolo degli aspiranti, e di non ritenere di avere un diritto su qualcuno o che qualcuno abbia un diritto su di lui che egli deve soddisfare, bensì deve essere convinto che non c'è nell'esistenza altri che lui ed il suo Maestro e non deve occuparsi di altro che ciò che il suo Maestro gli ha prescritto.

Tra esse vi è quella di non posare il suo piede sul tappeto rituale (*saḡḡāda*) del suo Maestro e di non indossare un abito che ha indossato il suo Maestro se non quando il Maestro lo riveste con esso.

Tra esse vi è quella di non chiedergli riguardo a qualcosa aspettandosi che egli gli risponda, bensì di esporgli ciò che gli passa per la mente e se il Maestro gli risponde bene, e se non gli risponde non deve richiedere una risposta. Questa non è una richiesta bensì solo una descrizione di ciò che gli è capitato, ma quando l'aspirante esponendo si attende una risposta da parte del Maestro allora la fa diventare una richiesta ed in questo caso egli ha un cattivo *adab*.

Tra esse vi è quella di non ingannare il suo Maestro in nessuna delle sue faccende e di non nascondergli assolutamente nulla di ciò che capita nel suo segreto (*sirr*) poiché ciò sarà a suo detrimento, trattandosi sempre di infermità e malattie, e se mantiene il silenzio su di esse si preclude il loro rimedio e perirà per la sua malattia e per aver mancato al suo patto.

Tra esse vi è quella di dedicarsi alla venerazione del suo Maestro e di riempire il cuore con [la recitazione del] lo *dīkr* che gli ha dato il suo Maestro, e quando si distrae e gli sovviene il proposito di fare qualcos'altro, per un desiderio o per un altro motivo, deve riprendere immediatamente la sua recitazione, poiché il ricettacolo [cioè il cuore] è troppo stretto per poter contenere simultaneamente due cose, e se non fosse per l'essersi distratto dallo *dīkr* quel proposito biasimevole non si sarebbe presentato.

Tra esse vi è quella di rimettersi al giudizio del suo Maestro quando commette un errore.

Sappi che quando il servitore è veridico con Allah, sia Egli esaltato, nell'abbandonare un desiderio a causa Sua, Egli lo fa andar via dal suo cuore ⁽⁵⁰⁾, e quando l'orientamento (*tawagǧuh*) dell'aspirante verso Allah, sia Egli esaltato, si fonda su un proposito fermo e completo Egli necessariamente lo dirigerà verso un Maestro di buon consiglio.

E se la *himma* dell'aspirante è superiore alla conoscenza del Maestro Allah darà necessariamente un'apertura al Maestro nella conoscenza connessa alla *himma* dell'aspirante e lo innalzerà per lui ad essa, e ciò fa parte della veridicità dell'aspirante ⁽⁵¹⁾.

Quando alla mente dell'aspirante si presenta una questione e non c'è modo di chiedere al riguardo al suo Maestro egli deve concentrare la sua *himma* su Allah, sia Egli esaltato, affinché Egli gli dia un'apertura su di essa o spinga il Maestro a parlargliene. Se Allah gli dà la risposta la deve esporre al Maestro, ma se Allah non gli dà un'apertura su di essa ed il Maestro non gliene parla sappia allora che la sua *himma* è carente e che quella questione che gli è capitata non è adatta per lui, o per la sua elevatezza, o per la mancanza di predisposizione a comprenderla, o per la sua mancanza di veridicità nell'orientarsi a trovarne la soluzione a causa dell'associarsi di altri fattori, poiché in questo caso la *himma* viene indebolita, in quanto ciò che la rafforza è l'unità [di intenti].

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di far muovere con la sua *himma* il Maestro riguardo alla sua questione, ma lo svelamento (*kašf*) non fa parte delle condizioni della Maestria e se il Maestro ottiene lo svelamento non è perché la stazione della Maestria lo esiga, bensì ottiene lo svelamento riguardo ad una certa faccenda solo per un beneficio che Allah, sia Egli esaltato, vuole conferire in questa faccenda o al Maestro stesso o ad altri che lui, ma per suo tramite, ed è solo per questo che ottiene lo svelamento.

Tra le sue condizioni vi è quella di non avere una volontà (*irāda*) [propria]: quando l'aspirante ha una volontà si tratta di passione (*hawā*) e ciò vuol dire che sta con la sua anima e non con il Maestro. È necessario che l'aspirante sia con il suo Maestro come il cadavere nelle mani del lavatore ⁽⁵²⁾, cioè non deve disporre di se stesso e non deve opporre resistenza a ciò che il

50 Riferimento ad una frase attribuita nella *Risāla* di al-Quṣayrī, a pag. 16 dell'edizione di Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, il Cairo, 1959, ad Abū Sulaymān ad-Dārānī: "Quando il servitore è sincero nel suo lasciare un desiderio a causa di Allah, Allah lo toglie dal suo cuore". Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 273 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī fornisce però una interpretazione più elevata di questa frase.

51 La stessa affermazione è riportata nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 13 del manoscritto Ḥusein Celebi 447.

52 Riferimento ad un detto di Sahl ibn 'Abdallāh at-Tustarī, secondo cui "la prima stazione nell'abbandono fiducioso [ad Allah] (*tawakkul*) è che il servitore stia di fronte ad Allah, quanto è Potente e Magnifico, come il morto di fronte al lavatore (*gāsil*), che lo rivoltava come vuole, mentre [il morto] non ha movimento né governo (*tadbīr*)" [al-Quṣayrī, *ar-Risāla*, Il Cairo, 1959, pag. 83]. Ibn 'Arabī cita l'esempio del morto nelle mani del lavatore, senza mai citare Sahl, nei seguenti capitoli: 69 [I 408.18], 118 [II 200.26], 146 [II 233.22] e 559 [IV 368.14]; inoltre esso è riportato anche nel capitolo finale del *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 362 dell'edizione

suo istruttore vuole da lui, e quindi l'aspirante deve restare con il Maestro conformemente a ciò che vuole il Maestro. Sarebbe meglio non chiamarlo neppure aspirante [(*murīd*), lett.: colui che vuole], poiché non ha una volontà [propria] nei confronti del suo Maestro, ed egli viene chiamato inizialmente aspirante solo perché cerca la perfezione per la quale è stato creato, cioè l'uniformarsi (*tašabbuh*) a Dio il più possibile. Ma la via per raggiungere questo obiettivo gli è sconosciuta e a causa di questa ignoranza è necessario che egli cerchi uno che abbia la scienza di Allah che gli faccia conoscere la via, e per questo è tenuto a rimettersi e ad obbedire al Maestro, astenendosi dal contraddirlo, e non cesserà di trovarsi nel mare della tribolazione finché non gli arriverà l'apertura.

E quando il Maestro si rende conto che l'aspirante può fare a meno di lui, avendo completato la sua istruzione ed essendo giunto il momento di svezzarlo, ha il dovere di tagliargli i viveri da parte sua e di lasciarlo solo con il suo Signore; se vuole il Maestro lo farà restare ma non avrà più alcuna giurisdizione su di lui, e l'aspirante è tenuto, anche se eguaglia o supera il suo Maestro, a mantenere l'*adab* nei suoi confronti e a venerarlo per essere stato il suo Maestro. L'aspirante non si metterà a guidare [altri aspiranti] se non con la sua autorizzazione, a meno che non glielo ordini Allah, nel qual caso il Maestro non ha alcuna presa su di lui.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di attenersi assiduamente al digiuno, alla veglia, al silenzio ed alla solitudine, dopo aver perfezionato il pentimento, e se non è in grado di fare il ritiro (*halwa*) deve trovare un compagno pio.

Tra le sue condizioni vi è quella di essere sincero in ciò che chiede ad Allah e nel mettere in opera i mezzi atti per l'obbedienza. Fintanto che l'aspirante non conosce lo stato della sua anima è indispensabile che segua un sapiente per Allah che lo diriga. Egli deve valutare attentamente il boccone quotidiano che gli è indispensabile, in modo da prenderlo secondo le prescrizioni della Legge, e se ciò è difficile perché non trova modo di soddisfare queste prescrizioni, allora mangi per la necessità che glielo permette la carne dell'animale morto e ciò che altrimenti gli è proibito.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di non contraddire le parole del suo Maestro, anche se stesse dalla parte del vero, poiché il Maestro non gli dice se non ciò che è vantaggioso per lui. Egli deve quindi attenersi al suo discorso e non contestarlo, né discutere con lui, né opporsi a lui, ed ogni volta che cade in una di queste cose o gli sovviene il proposito di contestarlo – poiché la contestazione anche solo interiore equivale ad opporsi ed agli aspiranti è vietato opporsi ai Maestri – questo aspirante è uno zimbello di Satana ed uno che persegue la passione della sua anima, e la sua turpitudine è chiaramente visibile ai signori della gente della Via di Allah.

È un segno nefasto per l'aspirante, quando fa qualcosa di lecito – poiché non può fare qualcosa di illecito – ed il Maestro glielo proibisce, quello di protestare con lui adducendo gli argomenti dei sapienti a favore di ciò; egli non avrà successo e può essere certo che in questo modo non fa che retrocedere: chiediamo ad Allah di esserne esentati.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di evitare ciò su cui vi è divergenza e di attenersi a ciò su cui vi è accordo, e se in una questione non lo trova deve seguire ciò che è più sicuro, più degno e più duro, poiché se è incline alla facilitazione sta seguendo la passione della sua anima.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di sottostare al comando di colui che il suo Maestro gli ha preposto, anche se ha meno scienza di lui.

L'aspirante deve necessariamente staccarsi dalla ricchezza e dal prestigio, ed è più difficile per lui staccarsi dal prestigio che dalla ricchezza.

Tra le sue condizioni vi è il convincimento che la sua via è quella più nobile, poiché se non è convinto di ciò la sua anima cercherà ardentemente qualcosa di più nobile che in realtà non c'è, in quanto essa è la via degli Angeli, dei Califfi tra i Profeti, gli Inviati ed i servitori pii di Allah, e l'ornamento (*hiya*) degli Angeli approssimati, e queste categorie sono quelle che conoscono più di ogni altra creatura le scienze divine, le quali sono le scienze più nobili ed illustri.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di abbassare gli occhi, evitando di gettare sguardi distratti e superflui, poiché [la gente della Via] ha disgusto dello sguardo superfluo così come ha disgusto del discorso superfluo, al punto che se ad uno di loro venisse chiesto di descrivere chi è seduto con lui non sarebbe in grado di farlo, ed a maggior ragione se gli venisse chiesto di descrivere il suo Maestro.

In effetti gli aspiranti devono stare di fronte ai loro Maestri come se fossero dei ladri sorpresi dall'autorità e temessero il castigo, come ha detto [il poeta]:

[immobili] come coloro che hanno un uccello sulla loro testa ⁽⁵³⁾,
non per timore di un torto, ma per timore reverenziale (*ḥawf iḡlāl*) ⁽⁵⁴⁾

e allo stesso modo nelle loro parole e nei loro moti essi non sono mossi se da una prescrizione divina o da una virtù, e da nient'altro.

53 Con questa espressione viene descritta l'attitudine dei Compagni di fronte al Profeta in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LVI-37, Abū Dā'ūd, XXVII-1 e XXXIX-24, an-Nasā'ī, Ibn Māḡah, e da Ibn Ḥanbal. I lessicografi arabi spiegano questa espressione con il fatto che i cammelli, quando un corvo si pone sulla loro testa per nutrirsi degli insetti che ne infestano il pelo, restano immobili per evitare che volino via.

54 Gli stessi versi, sempre in riferimento al timore riverenziale (*ḥayba*), sono riportati da Ibn 'Arabī nei capitoli 8 [I 130.11], 73 [II 12.31], 73, questione CIX [III 105.17], 558 [IV 241.22] e 559 [IV 393.19] delle *Futūḥāt*.

Se capita all'aspirante di partecipare con il Maestro ad una [sessione di] *samā'* – nel qual caso il Maestro si è comportato male con lui partecipando con lui a questa sessione – e se durante l'ascolto gli arriva qualcosa ⁽⁵⁵⁾ è indispensabile che egli non faccia assolutamente alcun movimento, fintanto che perdura in lui un residuo della sua anima; se invece viene sottratto alla sua anima, il che si configura con il fatto che egli non ha più coscienza di essa, né della riunione e della gente che vi partecipa, né del murmuro del cantore (*qawwāl*), e non ha alcuna conoscenza di ciò che accade, ed in questo stato si muove, il suo movimento non dipende da lui ma da altro, cioè da ciò che gli è arrivato e non dalla sua anima, e non è responsabile del suo movimento. Tuttavia egli è tenuto, quando rientra in sé, a sedersi immediatamente, poiché se non lo fa e persiste a muoversi è un ipocrita ⁽⁵⁶⁾.

Quanto a ciò che gli cade di dosso mentre è in piedi in questo stato, non è questione per lui né di accettazione né di rifiuto, e la faccenda va gestita specificamente dal suo Maestro, che da parte sua non deve restituirgli ciò che gli è caduto di dosso, né lasciare che i presenti si appropriino del mantello (*hirqa*) dell'aspirante per riceverne la *baraka*, poiché ciò sarebbe dannoso per lui, bensì deve rimettere il suo mantello al cantore. È inoltre suo dovere rimproverare l'aspirante per il suo movimento, malgrado sia stato compiuto in uno stato di estinzione, poiché questo rimprovero rafforza la concentrazione (*ḥudūr*) dell'aspirante e la sua *himma*, in modo che egli sublimi ciò che gli arriva (*wārid*) con l'elevatezza della sua predisposizione (*isti'dād*).

Tra le condizioni dell'aspirante vi è il convincimento che il suo Maestro si basa [nei suoi atti] su una Legge ed un'evidenza da parte del suo Signore, e quindi non deve valutare i suoi stati spirituali con la sua propria bilancia: può succedere infatti che il Maestro si manifesti in una forma esteriormente biasimevole, mentre interiormente ed in realtà essa è lodevole ed esige quindi l'accettazione. Quante volte un uomo ha preso una coppa di vino in mano, portandola alla sua bocca, ed Allah lo ha tramutato in miele nella sua bocca! Chi guarda vede che egli beve

55 Si tratta del *wārid*, di cui si è parlato in una precedente nota.

56 Allo stesso modo, nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 382 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma: “Guardati dal partecipare alle sessioni di *samā'*, e se il tuo Maestro ti indica di parteciparvi fallo, ma non ascoltare ed occupati esclusivamente del [tuo] *dīkr*, poiché ascoltare il tuo *dīkr* è molto meglio che ascoltare le poesie, soprattutto se il cantore intona dei versi riguardanti l'amore ed il desiderio e l'anima si mette a fremere [...] Se uno stato ha il sopravvento su di te, ti fa perdere i sensi e tu ti alzi in piedi, il tuo alzarti non dipende da te ma solo da ciò che ti è arrivato. Appena riprendi i sensi siediti immediatamente e ritorna al tuo equilibrio, poiché il movimento occorso nel *samā'* è uno scostarsi dall'equilibrio, ed è di vari tipi a seconda della direzione presa da esso. Se ti muovi e sei cosciente di muoverti allora il tuo movimento è diretto verso il basso [...] Se ti muovi essendoti estinto dalla tua anima e dai tuoi sensi, se questa estinzione è in Allah, sia Egli esaltato, [...] il tuo è un movimento di elevazione fino a stabilirti nei gradi più alti; ma se ti sei estinto in un oggetto di desiderio, come una donna od un giovane, allora il tuo movimento è diretto verso la Gehenna, nelle prigioni infernali, ed anche se ti sei estinto ed il tuo stato è autentico ciò è a tuo detrimento, mentre la gente si immagina che ti sia estinto in Allah. Guardati dunque dal partecipare alle sessioni di *samā'*”.

del vino, mentre in realtà si tratta di miele, e di questi casi ce ne sono tanti ⁽⁵⁷⁾. Abbiamo visto uno che dava corpo ad una realtà spirituale in una forma identica alla sua per poi farle compiere certi atti e coloro che assistevano ad essi dicevano: “Abbiamo visto un tale fare così e così”, mentre egli stava in disparte da quegli atti.

Questa era la condizione di Abū ‘Abdallāh al-Mawṣilī, noto come Qaḍīb al-Bān ⁽⁵⁸⁾, ma abbiamo assistito a questo più volte anche in altre persone.

I segreti di Allah nel Mondo sono immensi ed insondabili, tuttavia se il giudice commina una pena conforme alla Legge a colui che fa mostra di questo stato, il giudice non ha nessuna colpa né deve rispondere ad Allah per questo; sennonché, nella maggioranza dei casi, colui che ha questo stato ha un dominio sulle creature tale che esse non possono recargli danno. Questo è il caso prevalente, ma stati simili non li manifesta se non chi è debole, mentre l’uomo perfetto, che è colui che si comporta con le creature secondo le norme abituali, non manifesta mai qualcosa che sia biasimato dalla Legge o sia estraneo al corso abituale delle cose.

Vi sono uomini di Allah a cui Allah fa conoscere gli atti che Egli ha decretato per loro nel resto della loro esistenza, siano essi atti di obbedienza o di disobbedienza, ed essi si affrettano a compierli in base ad una certezza. Se non fosse perché il tempo stringe ci dilungheremmo a parlare di questo grado, affinché diventino chiari alla gente comune il rango degli Intimi di Allah, sia Egli esaltato, in questa stazione spirituale, i segreti di questi assiomi che la gente comune ed i dottori della Legge usano come bilance, ed il fatto che per coloro che hanno realizzato vi sono bilance che i dottori della Legge ignorano. Per questo è stato detto di accettare i loro stati, come abbiamo menzionato a proposito di colui che beveva del vino che era in realtà miele. Dove sta la bilancia della Legge in questo caso?

Tra le condizioni dell’aspirante, quando il suo Maestro lo invia a fare una cosa, vi è quella di andare a compierla senza esitare e senza interpretarla, e nulla deve distoglierlo da ciò, al punto che uno dei Maestri chiese ad un aspirante: “Cosa ne pensi se il tuo Maestro ti inviasse

57 Lo stesso esempio, insieme ad altri, è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 66 del manoscritto manoscritto Husein Celebi 447.

58 Abū ‘Abdallāh al-Ḥasan al-Mawṣilī, denominato Qaḍīb al-Bān, di origini curde, nacque nell’anno 471 dall’Egira a Mossul, ove morì nell’anno 570 o 573. Fu compagno di ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, a cui diede in sposa una figlia di nome Ḥadīġa. Ibn ‘Arabī lo cita più volte nelle *Futūḥāt*: Cap. 23 [I 182.7], ove gli riconosce il grado di *malāmī*; Cap. 25 [I 187.1]; Cap. 47 [I 259.34]; Cap. 71 [I 621.3], in cui precisa: “Un solo spirito governa numerosi corpi (*aḡṣād*) se gli è stato dato potere di farlo: in questo mondo ciò costituisce una rottura del corso abituale degli eventi per l’Intimo, mentre nell’aldilà ciò è implicito nella costituzione (*naṣʿa*) dell’uomo. Qaḍīb al-Bān fu tra coloro che ebbero questo potere, come pure Dū n-Nūn al-Miṣrī”; Cap. 73, [II 14.7], in cui gli riconosce il dominio del *Malakūt*; Cap. 73, questione XXXVI [II 65.31]; Cap. 178 [II 333.33]; Cap. 285 [II 632.7] in cui afferma che egli era tra coloro che ricevevano l’ispirazione (*wahy*) in forma scritta; Cap. 311 [III 42.25] e Cap. 414 [IV 19.20].

a fare una commissione e durante il cammino incontrassi una moschea al momento della *ṣalāt*? Cosa faresti?”. L’aspirante rispose: “Andrei a fare la commissione del Maestro e farei la *ṣalāt* solo dopo essere tornato” ed il Maestro commentò: “Faresti bene”, ed essi al riguardo si basano su una notificazione [profetica] ⁽⁵⁹⁾.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è l’alacrità ed il fervore; egli non deve buttarsi nella fiacchezza e nell’indolenza, e non deve camminare sul suo sedere: quando è seduto e vuole prendere una cosa, che però è troppo distante perché la sua mano la possa raggiungere senza che egli perda l’equilibrio della sua posizione [non deve avanzare sul suo sedere] poiché sarebbe indolenza, bensì deve alzarsi per prenderla. Allo stesso modo se gli viene detto: “Porta questo ad un tale” o “al mercato” o “compra una certa cosa” ed egli dice [tra di sé]: “Vediamo se c’è qualche altra bisogna, così da uscire una volta sola” o dice: “Aspetterò di dover uscire per fare la *ṣalāt* o altro, e durante il cammino farò anche questo”, per noi costui è un indolente, fiacco ed associatore, e fintanto che si comporta in questo modo non avrà alcun sentore della dottrina dell’Unità (*tawḥīd*). In effetti le realtà essenziali (*ḥaqā’iq*) implicano che una concezione dell’Unità non sia possibile se non per colui il cui gesto è uno, connesso ad un solo obiettivo ⁽⁶⁰⁾, e fintanto che l’aspirante esce una volta sola per fare la *ṣalāt* e nel contempo comprare ciò di cui ha bisogno o vendere qualcosa non può provare alcun sentore della dottrina dell’Unità.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è quella di ottemperare a tutto ciò che il suo Maestro gli impone, indipendentemente dal fatto che sia difficile per lui o facile, poiché la Via di Allah è una via di combattimento e di avversità, non una via di riposo. D’altra parte l’aspirante non può porre alcuna condizione al Maestro, poiché il cadavere non può imporre nulla al suo lavatore e non c’è differenza tra il cadavere e colui che ha rinunciato alla sua volontà.

59 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 27 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn ‘Arabī precisa: “Se il suo procedere ed il suo camminare verso la casa del Maestro dipendono dalla direttiva datagli dal Maestro di recarsi da lui, non vi è divergenza nel gruppo degli iniziati sul fatto di non fare la *ṣalāt*, né altre cose, se non di recarsi dal Maestro. Il loro fondamento in quello è l’episodio riguardo a cui è stato rivelato “O voi che credete, rispondete ad Allah ed all’Inviato quando vi chiamano a ciò che vi dà vita” (Cor. VIII-24). Per noi è noto che il Maestro non chiede all’aspirante di venire da lui per sé stesso, bensì per il beneficio dell’aspirante, e se il bisogno fosse del Maestro, egli non farebbe venire l’aspirante per esso e per soddisfarlo tramite lui, se non per un beneficio divino che in quello ritornerebbe a lui, vivificando con esso il suo cuore ed essendovi in esso un avvicinamento ad Allah. L’uomo riguardo a cui è stato rivelato questo versetto stava facendo la *ṣalāt* e l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, lo chiamò e la *ṣalāt* gli impedì di rispondere, e quindi discese il versetto”.

60 René Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, Les Éditions Vêga, 1979, pag. 60: “L’homme doit tendre avant tout et constamment à réaliser l’unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine: unité de la pensée, unité de l’action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l’action”.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è quella di non incaricare nessuno di fare qualcosa che lui stesso può fare o ottenere, di sollevare per quanto gli è possibile le creature dal suo fardello, e di non fare alcun gesto senza prima avere scrutato quanto di esso sia fatto per soddisfare Allah e quanto per la quota dell'anima, eliminando in esso la quota dell'anima, correggendo il suo proposito e dando al gesto tutto ciò che esso esige quanto ad *adab* e presenza [o: partecipazione cosciente].

Quando l'aspirante lascia che la gente cerchi la sua *baraka* e lo osservi con sguardo di magnificazione, sia testimone della sua mancanza di successo. Per questo, secondo noi, la più dura imprecazione che si possa fare contro qualcuno è quella di dirgli: “Che Allah ti faccia gustare il sapore della tua anima!” ⁽⁶¹⁾. Non c'è infatti speranza di successo per chi gusta il sapore della sua anima, che consiste nel trovare piacere quando la gente ti osserva con sguardo di magnificazione e cerca la tua *baraka*: stai in guardia da questo.

L'aspirante deve avere la ferma convinzione che il suo Maestro ha la scienza di Allah e la funzione di dare il buon consiglio alle creature di Allah, ma non è necessario che sia convinto dell'impeccabilità (*ʿiṣma*) del Maestro nei suoi stati: come potrebbe essere necessario che egli sia convinto di questo quando ha sentito dire ad Allah, sia Egli esaltato: “Adamo disobbedì al suo Signore e trasgredì” (Cor. XX-119)? Uno dei signori della Via, a cui era stato chiesto se il conoscitore disobbediva, recitò: “E il Comando di Allah è una misura destinata” (Cor. XXXIII-38) ⁽⁶²⁾.

61 Nella *Epistola* di al-Quṣayrī, a pag. 24 dell'edizione di Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, il Cairo, 1959 è riportato che Yūsuf ibn al-Ḥusayn scrisse a al-Gunayd: “Che Allah non ti faccia gustare il sapore della tua anima, poiché se lo gusterai dopo di ciò non gusterai più alcun bene”.

62 Questo detto è commentato nei capitoli 39 [I 233.9], 69 [I 516.20], 73 [II 23.14] e 207 [III 491.21], nel quale Ibn ʿArabī precisa: “Se dici: “È possibile che [il conoscitore] disobbedisca durante lo svelamento (*kaṣf*)?”, noi rispondiamo: “No”. A questo viene ribattuto: “E che ne è del detto di Abū Yazīd quando gli venne chiesto: “Il conoscitore disobbedisce?” – ed il conoscitore fa parte della gente dello svelamento – ed egli rispose: “e il Comando di Allah è una misura destinata (*qadar maqdūr*)” (Cor. XXXIII-38), e quindi lo ha ammesso?”. Noi rispondiamo che questo è l'*adab* dei conoscitori con il Vero nelle loro risposte, poiché ha detto: “Se Allah ha destinato quello per loro nella precedenza della Sua Scienza, allora ciò è inevitabile, ed è una disobbedienza”; ed è inevitabile il velo (*ḥiṣāb*), come ha detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Quando Allah vuole il compimento del Suo Decreto (*qadāʾ*) e della Sua misura (*qadar*), toglie a coloro che sono dotati di intelletto il loro intelletto, fino a che, quando ha portato a compimento la Sua misura, lo restituisce a loro affinché essi considerino”, e così è lo stato del conoscitore. Quando Allah vuole che da parte sua abbia luogo l'opposizione, che la sua conoscenza gli impedirebbe di commettere, allora Allah gli abbellisce quell'atto per mezzo di una interpretazione (*taʾwīl*) che gli capita di fare riguardo ad esso e che ha un aspetto rivolto verso il Vero, per cui il conoscitore non si propone di violare ciò che è proibito, come ha fatto Adamo e come fa il giurisperito che si sbaglia. E quando ha avuto luogo da lui ciò che è destinato, Allah gli fa apparire la falsità di quell'interpretazione che lo ha portato a quell'atto, come ha fatto con Adamo, poiché egli ha disobbedito per l'interpretazione. E quando realizza, dopo l'accadimento, che egli ha sbagliato, sa che ha disobbedito ed è allora che la lingua dell'esteriore (*lisān aẓ-ẓāhir*) giudica che egli è stato disobbediente, ed egli

Un discepolo che seguiva un Maestro un giorno lo vide commettere adulterio con una donna, ma ciò non cambiò la sua attitudine di servizio nei confronti del Maestro ed egli continuò ad adempiere alle sue indicazioni, senza mostrare alcuna diminuzione nella venerazione verso di lui. Il Maestro sapeva che egli lo aveva visto ed un giorno gli disse: “Figlio mio, so che mi hai visto mentre peccavo con quella donna e mi aspettavo che saresti fuggito da me per questo”, ed il discepolo gli rispose: “Mio signore, l'uomo è esposto alle vicissitudini delle misure che Allah ha decretato per lui, ma io, dal momento in cui sono entrato al tuo servizio, non ti ho servito perché sei impeccabile, ma solo perché conosci la Via di Allah ed il modo per percorrerla, ed è questo che io cerco. Il fatto che tu disobbedisca o non disobbedisca [ad Allah] è qualcosa che riguarda te e Lui, e nulla di questo ricade su di me. Non ti è quindi capitato nulla che esiga da parte mia di fuggire e di allontanarmi da te: questo è il mio credo”. Il Maestro allora gli disse: “Sei stato aiutato [da Allah] e sei stato fortunato: così è, altrimenti no”. Dopo di ciò questo discepolo continuò ad essere valente ed ottenne ciò che allietta la vista quanto alla bellezza del suo stato ed all'elevatezza della sua stazione spirituale ⁽⁶³⁾.

Tra le condizioni dell'aspirante, quando entra nella casa del Maestro, vi è quella di considerarla come la sua tomba e di non pensare di uscire da essa se non alla morte. Ogni aspirante che vede un difetto nel suo Maestro e ciò nonostante sta da lui è un ipocrita che dovrà rendere conto ad Allah.

Ogni aspirante che lava il suo abito per un motivo diverso da un'impurità rituale lo fa per una infermità della sua anima, e lo stesso vale se si tinge le palpebre, si pettina o abbellisce la sua apparenza esteriore senza che ciò sia necessario o che glielo abbia ordinato un Maestro.

Tra le condizioni dell'aspirante vi è il riserbo e la fedeltà, poiché si trova nella Via in cui vengono donati i segreti, e questi non vengono accordati se non a chi è degno di fede; per questo tra le sue condizioni vi è quella di mantenere il riserbo su un segreto, a meno che chi glielo ha trasmesso gli ordini di divulgarlo. Si racconta al riguardo che un Maestro aveva un discepolo che pretendeva di essere degno di fede, ma il Maestro sapeva che non lo era. Egli controbatteva al Maestro pretendendo di essere affidabile e gli chiedeva di accordargli

.....
 è stato effettivamente disobbediente. Quanto al momento dell'accadimento dell'atto da parte sua, non è così [cioè non ha disobbedito], a causa dell'ambiguità dell'interpretazione, come il giurisperito al momento del suo responso riguardo ad una certa faccenda, per convinzione da parte sua che esso corrisponde al giudizio prescritto dalla Legge riguardo alla questione; ed in un secondo momento gli appare, per mezzo della prova, che egli ha sbagliato e la lingua dell'esteriore lo accusa di avere sbagliato nel tempo dell'apparizione della prova, non prima di quello. E se il conoscitore è tra coloro a cui è stato detto tramite la lingua del legislatore: “Fai ciò che vuoi, Io ti ho già perdonato”, egli non disobbedisce né esteriormente né interiormente, anche se la lingua dell'esteriore lo giudica colpevole di disobbedienza poiché non comprende l'abrogazione di essa per mezzo della legittimazione da parte del Legislatore”.

63 Lo stesso episodio è riportato nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 37 del manoscritto Husein Celebi 447.

uno dei segreti di Allah. Un giorno il Maestro prese uno dei suoi discepoli e lo nascose in una casa, poi cercò un montone, lo sacrificò e lo mise in un sacco. In quel mentre arrivò il discepolo che pretendeva di essere affidabile e vedendo il Maestro imbrattato di sangue che teneva in mano un coltello di fronte ad un sacco gli disse: “O mio signore, cosa hai fatto?”, ed il Maestro gli rispose: “Un tale mi ha fatto adirare ed io l’ho ucciso”, riferendosi al discepolo che aveva nascosto, ma intendendo con la frase: “l’ho ucciso” che aveva contrastato la sua passione, in modo da non mentire. Ma il discepolo si immaginò che ci fosse lui nel sacco ed il Maestro gli disse: “Questo è un segreto che devi serbare per me; aiutami a seppellire chi è stato sgozzato e che si trova in questo sacco”, e lo seppellì con lui nella casa. Poi il Maestro continuò a prefiggersi di indispettire quel discepolo e fece in modo da metterlo alle strette. [Nel frattempo] il padre del discepolo nascosto venne a cercare suo figlio ed il Maestro gli rispose: “Egli è da me”, e l’uomo se ne andò. Quando i dispetti del Maestro verso il discepolo [pretenzioso] si moltiplicarono, questi si recò dal padre del discepolo nascosto e lo informò che il Maestro lo aveva ucciso e lo aveva seppellito insieme a lui. Inoltrò poi la denuncia al Sultano, che esitò ad intervenire direttamente in questa faccenda per ciò che sapeva dell’onorabilità del Maestro, per cui mandò da lui il Qādī ed i dottori della Legge. Il discepolo si mise allora a fingere di non conoscere il Maestro, vennero sentiti i testimoni e poi venne dissotterrato il sacco, sì che essi videro che si trattava di un montone; poi venne fatto uscire il discepolo nascosto ed egli [il discepolo pretenzioso] fu disonorato pubblicamente e si pentì quando il suo pentimento era ormai vano.

Tra le condizioni dell’aspirante vi è quella di non far restare spazio nella sua anima a nulla se non al suo Maestro, e non c’è modo per l’aspirante di accettare gentilezze da alcuno.

Ciò che sintetizza la stazione dell’aspirante è di non agire e di non restare immobile se non per ordine del suo Maestro: questa è la sintesi della faccenda.

Sezione su come è necessario che si comportino tra di loro coloro che seguono la Via di Allah e su come devono trattare la loro Via

Sappi che la Via di Allah, sia Egli esaltato, è lungi dall’essere contaminata dalla discussione, dalla disputa, dalla controversia e dall’ostentazione dell’anima: in essa non c’è scusa per nessuno né indulgenza per qualcosa che comporti l’uscita dalla Via. Essi [la gente della Via] biasimano la negligenza e non perdonano gli errori per i quali la Legge non prevede indulgenza, mentre sono indulgenti per ciò che attiene ai loro diritti ed a ciò che riguarda loro individualmente.

Tra le condizioni della gente di questa Via vi è quella di rispettare il diritto degli altri nei loro confronti e di non reclamare il loro diritto da parte degli altri; essi accettano le scuse da parte degli estranei ma non si scusano mai, aiutano gli altri ma non chiedono aiuto, e trattano la gente con misericordia e compassione. Per quanto concerne i rapporti tra di loro essi si danno il buon consiglio, si rimproverano e si evitano, e nessuno di loro accetta da parte del suo compagno qualcosa che sia in contrasto con la loro Via, a meno che non si tratti di un superiore, nel qual caso l'accettazione è obbligatoria, ma qui stiamo parlando solo di relazioni tra pari.

Tra gli iniziati non c'è odio, né rancore, né invidia riguardo ai doni di Allah, e nella loro Via non c'è chi dica “mio”, “per me”, “il mio oggetto”, “il mio sandalo” né “il mio abito”, bensì essi sono uguali per ciò che viene dischiuso loro [da Allah] e nessuno di loro ha una proprietà ad esclusione del suo compagno.

Fa parte della loro Via l'astenersi dalla gentilezza delle donne, dalla loro compagnia e dal fraternizzare con esse ⁽⁶⁴⁾, e non si addice alla loro condizione, Allah sia soddisfatto di loro, lo stare in compagnia ed il conversare con i giovani (*aḥdāt*) ⁽⁶⁵⁾, né l'ascoltare lo *dīkr* col testimone

64 Nel Cap. 108 [II 192.4] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che i Maestri hanno messo in guardia dall'accettare le gentilezze dalle donne e dalla compagnia dei giovani, per l'inclinazione naturale che abbiamo menzionato. Non si addice all'aspirante di accettare una gentilezza (*riḡq*) dalle donne finché lui stesso non diventa, in se stesso, donna. E quando è diventato donna ed ha raggiunto il mondo più basso, e vede l'amore ardente per esso da parte del mondo più alto e contempla se stesso in ogni stato, istante e arrivo (*wārid*) [da parte di Allah] perennemente accoppiato (*mankūh*) e non vede se stesso, nel suo svelamento formale e nel suo stato, come maschio né come uomo, bensì vede se stesso come pura femminilità (*unūṭa*), e resta gravido di questo accoppiamento e genera figli - allora gli è lecito accettare la gentilezza delle donne e non lo danneggia l'inclinazione verso di esse e l'amore per esse”.

65 Nella lingua araba vi sono molti termini per indicare i giovani, tra cui *šabb-šubbān*, *gulām-gilmān*, *fatā-fityān*, *ṣagīr-ṣigār*, e *ḥadaṭ-ḥudtān* o *aḥdāt*. Quest'ultimo termine, che deriva da una radice che significa essere nuovo, ha anche il significato di innovazione, accidente ed impurità rituale. Nel Cap. 108 [I 190.1] Ibn 'Arabī precisa: “Quanto alla compagnia dei giovani (*aḥdāt*), essi sono gli imberbi (*murdān*) e la gente delle innovazioni (*bida'*), che porta innovazioni nella religione usando della facoltà lodata, che il Legislatore ci ha accordato, di stabilire regole. Il conoscitore considera l'imberbe, in quanto è liscio [glabro] e nulla resta fermo su di lui, come la pietra sdruciolevole. Invero l'imberbe è colui che non ha vegetazione sulle guance e la terra spoglia (*marḍā'*) è quella su cui non crescono piante. Questo spettacolo gli ricorda la stazione della spoliamento (*taḡrīd*) ed il fatto che il giovane ha fatto più recentemente conoscenza con il suo Signore rispetto al vecchio. [...] Se si considera il loro essere giovani in questo senso, in quanto essi hanno fatto più recentemente conoscenza con il loro Signore, e nella loro compagnia ci si ricorda del loro recente evento (*ḥadaṭ*), per distinguerlo dalla Sua Eternità (*qidam*), sia Egli esaltato, questa è una considerazione (*ʿtibār*) valida e una via che conduce [allo scopo]. Quanto al caso in cui l'espressione *ḥadaṭ* sia fatta derivare dall'innovazione (*iḥdāt*) implicita nella formulazione di buone regole (*tasnīn*), ciò è corroborato dal Suo detto, sia Egli esaltato: “non arriva mai loro un nuovo (*muḥdāt*) monito da parte del loro Signore...” (Cor. XXI-2) e “Non scende alcun nuovo avvertimento del Misericordioso...” (Cor. XXVI-5), in cui Egli ha biasimato chi non lo accoglie con accettazione. Questa è la considerazione del conoscitore. Quanto agli aspiranti ed ai *ṣūfī*, è loro proibita la compagnia dei giovani, in quanto il desiderio animale si impadronisce di loro a causa della ragione (*ʿaql*) che Allah gli ha contrapposto. Se non fosse per la ragione, il desiderio naturale sarebbe lodevole [...] È doveroso per ogni credente ed obbligatorio per ogni postulante nella via di Allah, se non fa parte della gente dello svelamento, della realizzazione e del discorso

(*ṣāhid*)⁽⁶⁶⁾, come voi fate in questi tempi, poiché non si addice agli iniziati. In effetti ciò è stato introdotto solo recentemente da gente perversa, che è entrata a far parte della Via per pura pretesa, senza parteciparvi né formalmente, né realmente, a causa dei lasciti (*awqāf*) destinati alla gente della Via di Allah negli edifici a loro assegnati⁽⁶⁷⁾, e questa è gente corrotta, pigra ed indolente, priva di religione, di aspirazione (*himma*) e di virilità.

Essi si vestono a guisa dei signori [della Via], sentendosi a loro agio ed indossando vesti corte⁽⁶⁸⁾, e grazie a questo abbigliamento con l'aggiunta del mantello entrano negli edifici destinati agli iniziati (*hawāniq*), per il desiderio di ciò che di lecito ed illecito arriva in essi, e prendono il *samāʿ* come un atto di adorazione e di culto; in realtà essi prendono la tradizione come un gioco ed un passatempo⁽⁶⁹⁾, ed usano i giovani imberbi (*murdān*) per i loro cattivi intenti e per il male che li caratterizza. Di questi tempi un musulmano non deve seguire il loro esempio, né quello di un Maestro che pratica il *samāʿ* e lo professa, anche se fosse veridico nel suo stato, poiché ciò riguarda lui.

I tempi sono corrotti ed impongono ad ogni credente di attenersi al punto di vista più sicuro; in effetti le persone si dedicano inizialmente al *samāʿ* perché esso soddisfa i loro appetiti, ma

divino, e di coloro in cui la luce della conoscenza non ha estinto la luce dello scrupolo, evitare ogni cosa che porti ad occupare il cuore con altro che Allah. Ciò è una tentazione nei suoi riguardi e si impone a lui che la sua ragione abbia il dominio sul suo desiderio. Egli deve sforzarsi di rompere le abitudini ed abbandonare ciò che è dettato da considerazioni di ordine naturale e ciò verso cui propende l'indole umana; evitare i luoghi sospetti e la compagnia di coloro che apportano nella religione innovazioni che Allah non ha autorizzato, ed essi sono gli innovatori (*ahdāt*). Analogamente deve evitare la compagnia degli imberbi dal bell'aspetto e la frequentazione delle donne e l'accettare gentilezze da esse. Invero i cuori propendono verso chiunque sia gentile con essi, e l'indole [umana] lo cerca, ma la forza divina nel respingere i desideri dell'anima qui non c'è; e la conoscenza è assente in questa categoria di uomini [...] Se questo desiderio [accidentale] si collega con la frequentazione in Allah, sia Egli esaltato, della gente delle innovazioni, cioè gli innovatori, e con la frequentazione dei giovani dal bel volto e delle donne, in quanto sembra al servitore che questa compagnia sia in Allah, sia Egli esaltato, allora nella piega di questa connessione vi è una astuzia divina nascosta [...] Ciò che egli deve fare è pesare il suo stato, nella sua asserzione di stare in compagnia dei giovani e delle donne solo per Allah, e valutare se prova dolore e tristezza quando non li trova, foga di incontrarli e contentezza quando li trova. In questo modo egli saprà che la compagnia di quel genere è una debolezza e non è per Allah, e anche se chi sta in sua compagnia trae beneficio da lui ed è felice, questo amante è due volte infelice: la prima per la perdita dell'amato, la seconda per l'ignoranza e la mancanza di scienza riguardo a ciò che si immaginava di sapere e cioè che egli stava in quella compagnia per Allah ed in Allah".

66 Come spiegherà nel seguito, il testimone era un giovane imberbe di bell'aspetto che stava nel cerchio e che testimoniava l'attributo della Bellezza divina.

67 Nel testo arabo si trovano i due termini *hawāniq* e *ribātāt*, plurali rispettivamente di *ḥanqa* e di *ribāʿ*, che vengono usualmente tradotti impropriamente come conventi o ostelli. Su di essi si possono consultare gli articoli omonimi di Jacqueline Chabbi nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, E.J. Brill, Leyden, Vol. IV, 1978, pag. 1057-1058 e Vol. VIII, 1995, pag. 510-523.

68 Conformandosi alla regola di non indossare abiti lunghi che si trascinano al suolo. Cfr gli *ahādīṭ* riportati da al-Buḥārī, LXXVII-4, an-Nasāʾī, XLVIII-122, Ibn Māğāh, XXXII-7, e da Ibn Ḥanbal, I-380 ecc.

69 Riferimento a Cor. VI-70 e VII-51.

questa pratica non faceva parte della Via dei confessori (*ṣiddīqūn*) e degli Imām, al punto che Abū Yazīd il maggiore ⁽⁷⁰⁾, in uno dei suoi colloqui con il suo Signore, disse che coloro che praticano il *samāʿ* sono una terra arida, “ed io non Ti ho cercato per questo”, aborrendo ciò.

Un altro Maestro ⁽⁷¹⁾ ha detto al riguardo: “Mi basta uscire dal *samāʿ* alla pari, cioè senza danno né profitto”, ed allo stesso modo le allusioni di tutti gli iniziati, dal primo all’ultimo, indicano che essa in realtà fa parte dei dilette dell’anima e che dal punto di vista giuridico è un atto lecito; ma gli uomini di Allah arricciano il naso e si attengono nei loro atti solo a ciò che è obbligatorio e virtuoso. Quanto all’uso del testimone, cioè del giovane, esso è tra i più gravi errori e le più grandi iniquità.

L’Imām e signore Abū l-Qāsim al-Quṣayrī ⁽⁷²⁾, Allah sia soddisfatto di lui, in un capitolo della sua *Epistola* dedicato alle raccomandazioni all’aspirante ⁽⁷³⁾, ha detto a questo riguardo: “Tra le calamità più ardue da sventare in questa Via vi è la compagnia dei giovani, ed i Maestri sono unanimi nell’affermare che colui che Allah ha messo alla prova in questo modo è un servitore che Allah disprezza ed ha abbandonato, anzi lo ha distolto da Se stesso, anche se lo avesse messo in grado di avere mille carismi. Supponi che egli abbia raggiunto il rango di coloro che contemplan (*ṣuḥadāʾ*), essendovi al riguardo un accenno nella notificazione: quel cuore non si è forse occupato di una creatura? ⁽⁷⁴⁾. Ancora più grave è quando ciò viene presentato al cuore come una cosa insignificante, al punto che [l’aspirante] la considera di poco conto; Egli, sia esaltato, ha detto: “Voi lo considerate insignificante, mentre per

70 Abū Yazīd, celebre *ṣūfī* del III secolo dall’Egira, è certamente il Maestro più citato da Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt*, ove il suo nome ricorre quasi 150 volte. Visse la maggior parte della sua vita a Bistām, e non lasciò nulla di scritto, ma un suo nipote raccolse circa 500 tra detti ed aneddoti, a cui Ibn ‘Arabī dedicò un’opera di cui non è rimasto alcun manoscritto.

71 Nel Cap. 183 [II 369.30] Ibn ‘Arabī attribuisce questo detto ad Ibn Ğarīġ. Nel capitolo della sua *Epistola* dedicato al *samāʿ*, a pag. 169 dell’edizione citata, al-Quṣayrī lo attribuisce ad Abū ‘Alī r-Rūḍabārī.

72 Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Quṣayrī, nacque nell’anno 376 dall’Egira a Ustuwā, nel Ḥurāsān, e morì a Naysābūr, ove trascorse la maggior parte della sua vita, nell’anno 465. Oltre alla celebre *Epistola* (*risāla*) sul *Tasawwuf*, redatta nell’anno 437 dall’Egira, scrisse anche un Commento del Corano, intitolato *Latāʾif al-iṣārāt*, ed un Commento ai Nomi più belli di Allah, intitolato *Kitāb at-taḥbīr fī t-taḍkīr*, di cui Faḥruddīn ar-Rāzī redasse un sunto.

73 Il capitolo finale dell’*Epistola* include le pag. 197-203 dell’edizione citata ed i brani di seguito riportati si trovano alla fine della pag. 201 ed all’inizio della seguente.

74 Zakariyya b. Muḥammad al-Anṣārī nel suo *Kitāb natāʾiġ al-afkār al-quḍsiyya*, a pag. 375 del IV volume dell’edizione Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2007, commentando questo passo afferma: “Supponi che egli abbia raggiunto il rango di coloro che contemplan – cioè coloro che contemplan il Produttore nella loro contemplazione della Sua produzione, come nella loro visione dei giovani – essendovi al riguardo un accenno nella notificazione – come la notificazione: “Ed il Mio servitore non cessa di avvicinarsi a Me con gli atti supererogatori finché Io lo amo” – quel cuore non si è forse occupato di una creatura? – ammirandola”.

Allah è enorme” (Cor. XXIV-15). Al-Wāsiṭī ⁽⁷⁵⁾, Allah abbia misericordia di lui, ha detto a questo riguardo: “Quando Allah vuole umiliare un servitore lo getta tra queste carogne e cadaveri”. Ho sentito Abū ‘Abdallah as-Šūfī dire: ho sentito Muḥammad an-Nağğār dire: ho sentito Abū ‘Abdallah al-Ḥuṣrī dire: ho sentito Faṭḥ al-Mawṣilī ⁽⁷⁶⁾ dire: “Ho seguito trenta Maestri, considerati tra i Sostituti (*abdāl*), ed ognuno di loro al momento di lasciarlo mi ha raccomandato di guardarmi dalla compagnia dei giovani”.”.

Al-Quṣayrī ha aggiunto: “Quanto a coloro che ritengono di essere al di sopra di una condizione di dissolutezza in questo campo, affermando che ciò fa parte delle prove a cui sono soggetti gli spiriti e che non c’è alcun male in esso, riferendosi alle tentazioni di coloro che professano il ricorso al testimone ed adducendo come prova i racconti dei Maestri riguardo ai loro difetti ed alle loro pecche, sui quali sarebbe meglio invece gettare un velo, tutto ciò è simile all’associazione. L’aspirante deve quindi guardarsi dallo stare insieme ai giovani e dal frequentarli, poiché anche la minima frequentazione comporta l’apertura della porta del fallimento e l’inizio dell’allontanamento: cerchiamo rifugio in Allah dal Decreto del male!”. Qui termina il discorso di al-Quṣayrī riguardo a questo argomento.

Quanto alle loro regole di *adab* nel *samāʿ* vi è quella che tra di loro non vi sia qualcuno che non appartenga alla loro via, o che pur appartenendo alla loro via non ammetta il *samāʿ*, poiché questi li terrebbe stretti con la sua alterità (*tagayyur*), essendo più forte di loro in quanto all’anima non ripugna l’udire (*samāʿ*), che la sua natura anzi esige, se non per la sua contemplazione di uno stato superiore al *samāʿ*, ed in questo caso essa, per la sua elevatezza, esercita un potere ed un’autorità sulle anime di coloro che òdono. È pertanto indispensabile che coloro che praticano il *samāʿ* si riuniscano in modo unanime e concorde, e se è possibile che il cantore sia uno di loro o che abbia delle buone intenzioni nei loro riguardi, va bene; se invece il cantore fa parte della gente comune allora devono colmarlo di doni, rendergli comoda la vita e trattarlo con gentilezza di modo che il suo cuore possa provare simpatia per il gruppo, poiché le anime sono per natura portate ad amare chi le tratta bene. Essi non devono esigere nulla di specifico dal cantore, e se durante la riunione si accorgono che egli dà segni di stanchezza o svogliatezza devono farlo tacere e far riposare il suo intimo, occupandosi nel frattempo di loro stessi e del loro bene. Se nel gruppo c’è qualcuno in grado di prendere il suo posto bene, altrimenti devono mettersi a recitare lo *dikr* all’unisono ed

75 Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Wāsiṭī, originario di Fargāna, fu discepolo di al-Ġunayd e morì a Marv nell’anno 320 dall’Egira. Viene citato una trentina di volte nell’*Epistola* di al-Quṣayrī. Su di lui si può consultare lo studio di Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitum. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1966, pag. 267-411.

76 Abū Naṣr Faṭḥ b. Saʿīd al-Mawṣilī, compagno di Biṣr al-Ḥāfi e di Sarī al-Saqāṭī morì a Bagdād nell’anno 220 dall’Egira. Su di lui si può consultare l’articolo omonimo di Laury Silvers in *Encyclopaedia of Islam Three*, E. J. Brill 2013.

in modo ritmico, poiché secondo coloro che hanno realizzato ciò è meglio della parola del cantore ed i suoi effetti sono superiori e migliori “per chi ha cuore o presta ascolto ed è testimone” (Cor. L-37).

Quando il cantore si mette all’opera e gli stati pervadono le anime di coloro che ascoltano, ed il potere del *wağd* ⁽⁷⁷⁾ che cerca la realizzazione (*wuğūd*) li domina, e questi corpi si muovono per il desiderio delle loro spiritualità di vedere il Pleroma Supremo ⁽⁷⁸⁾ e ciò che è al di sopra di esso, ciascuno nella misura della sua forza e della sua stazione spirituale, chi ha avuto uno stato, dopo che è finito, deve considerare ciò che lo ha mosso. Se ciò che lo ha mosso è un significato che ha colto dalle parole del cantore e gli è caduto qualcosa di dosso, questo spetta specificamente al cantore, poiché il bottino di chi è stato ucciso in guerra spetta a colui che lo ha ucciso. Se il cantore fa parte di coloro i cui cuori sono stati rabboniti è dovere del gruppo prendergli l’abito [che gli spetterebbe], lasciandogli scegliere per primo ciò che vuole senza che qualcuno si alteri con lui o lo tratti con avarizia per ciò che egli sceglie, poiché il gruppo deve manifestare generosità e benevolenza; quando poi hanno accontentato il cantore essi si devono dividere l’abito tra di loro con l’intenzione di riceverne la *baraka*.

Se invece il movimento è dipeso da un significato che egli non ha appreso dalle parole del cantore, allora l’abito appartiene al gruppo ed il cantore fa parte del gruppo, e colui che ha avuto lo stato è veridico e non mendace in ciò che asserisce riguardo a ciò che lo ha mosso, poiché tra gli iniziati il sospetto è abolito.

Se colui che si muove è chi dirige (*sayyid*) il gruppo e gli cade qualcosa di dosso spetta a lui decidere cosa farne poiché gli altri non possono disporre a piacimento del mantello del loro signore; è doveroso però che egli lo distribuisca agli altri, poiché se lo tiene per sé e non lascia loro disporre di esso, non distribuendolo, allora non è un signore e non fa parte della via degli iniziati, ed il gruppo deve evitarlo e nessun aspirante deve prenderlo come esempio né seguirlo. Il fatto che egli trattenga per sé il suo mantello può dipendere da due fattori: o la sua avarizia o il desiderio di nascondere il suo stato con quel cattivo comportamento, al punto da decadere agli occhi del gruppo, e quale che sia la ragione l’aspirante non potrà avere successo seguendolo. Se egli è avaro è il più abietto degli abietti: un *ṣūfī* tirschio; e se voleva nascondere [altro] con quel gesto, ciò è per una infermità che non può conoscere altri che lui, ma l’aspirante trae vantaggio dal signore solo per ciò che vede del suo *adab* e dei suoi tratti di carattere nei gesti che compie, non per le sue parole, come Egli, sia esaltato, ha detto: “Voi

77 Per il significato di questo termine rimando all’Introduzione.

78 Quest’espressione ricorre due volte nel Corano, XXXVII-8 e XXXVIII-69, e nel Cap. 387 [III 537.19] Ibn ‘Arabī precisa che essa indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Luce, mentre il Pleroma inferiore indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Natura.

avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio” (Cor. XXXIII-21) ⁽⁷⁹⁾. Ed [il Profeta], su di lui la Pace ha detto: “Fate la *ṣalāt* come mi avete visto farla” ⁽⁸⁰⁾ e non ha detto: “Fate la *ṣalāt* come vi ho detto di farla”; il gesto ha maggior peso della parola nell’anima di colui che segue e che prende come modello, come è stato detto:

*Se metti sulla bilancia il discorso insieme alle azioni
le azioni peseranno di più ed ogni discorso sarà di poco peso* ⁽⁸¹⁾.

Quando [nel *samāʿ*] qualcuno si alza in piedi perché dominato [dal *wağd*] il gruppo deve alzarsi con lui, a meno che in costui permanga un residuo di sensibilità e di coscienza, poiché in questo caso gli è vietato alzarsi e se lo fa disobbedisce ed è un ipocrita che mostra le

79 Nel Cap. 108 [II 190.22] Ibn ‘Arabī precisa: “Quanto agli aspiranti, che sono sotto la giurisdizione dei Maestri, essi sono in conformità a come i loro Maestri sono con loro. Se si tratta di Maestri veri, preposti da parte di Allah, essi [i Maestri] sono gli uomini di miglior consiglio verso i servitori di Allah; se invece non lo sono, su di essi e sui loro seguaci arriverà l’angustia (*ḥarağ*) da parte di Allah, poiché Allah ha posto la bilancia legale nel mondo per pesare con essa le opere dei servitori. I Maestri vanno interrogati e le loro opere non vanno imitate a meno che essi non lo ordinino riguardo ad azioni determinate. Egli, sia esaltato, ha detto: “Interrogate la gente dell’invocazione [se non sapete]” (Cor. XVI-43 e XXI-7), cioè la gente del Corano, la gente di Allah e la sua élite. La gente del Corano è costituita da coloro che lo mettono in pratica ed esso è la bilancia di cui parlavamo. Non si conviene che si imiti l’opera di qualcuno piuttosto che quella dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace. Infatti gli stati degli uomini sono differenti: la stessa cosa che può essere di beneficio all’uno può essere di detrimento all’altro, se la mette in pratica. I sapienti che temono Allah sono i medici del culto (*dīn*) di Allah, che allontanano le sue malattie e le sue infermità e che conoscono i rimedi. Gli uomini già sono divisi sulle opere dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, se esse siano obbligatorie o no. Che dire di altri? E questo malgrado il detto di Allah, sia Egli esaltato: “Voi avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio” (Cor. XXXIII-21) ed il Suo detto: “Seguitemi, Allah vi amerà” (Cor. III-31). Tutto ciò non è però un testo (*naṣṣ*) da parte Sua che affermi l’obbligo di imitare le sue azioni, poiché egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è stato caratterizzato da cose in cui non ci è concesso imitarlo, e se lo imitiamo in esse siamo disobbedienti e colpevoli”; e nel Cap. 560 [IV 456.17] aggiunge: ““Voi avete nell’Inviato di Allah un bell’esempio”: questo versetto conferma l’impeccabilità (*iṣma*) dell’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, poiché se non fosse impeccabile non sarebbe giusto imitarlo. Noi imitiamo l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in tutti i suoi movimenti, soste, atti, stati e parole, salvo ciò che è stato proibito di fare in modo esplicito nel Libro o nella Sunna, come il matrimonio di colei che si concede in dono (*hiba*) - “un privilegio per te solo, non per i credenti” (Cor. XXXIII-50) - e come l’obbligo per lui di vegliare la notte per pregare (*tahajjud*). Ora, egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, osservava ciò come un obbligo di istituzione divina, mentre noi lo osserviamo per imitazione e per delega (*nadab*), e ci associamo così nell’osservanza”.

80 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, X-18, LXXVIII-27, XCV-1, ad-Dārimī, II-42, e da Ibn Ḥanbal, V-53. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 69 [I 412.6, 431.23, 433.6, 437.7 e 518.22], nel Cap. 73, questione CLIV [II 136.22], nel Cap. 88 [II 165.9], e nel Cap. 380 [III 502.5].

81 Gli stessi versi sono riportati nel Cap. 560 [IV 485.10], preceduti dalla seguente raccomandazione: “Se affermi un bene o indichi un bene, sii tu il primo a farlo e ad essere incitato a farlo, consigliando bene la tua anima: invero la considerazione delle creature per l’atto dell’individuo è maggiore della loro considerazione per le sue parole e la guida data con l’atto è più grande della guida data a parole”.

apparenze dei confessori senza esserlo realmente; a meno che si alzi per trovare il *wağd* e faccia conoscere al gruppo la sua intenzione dichiarando apertamente che in quel modo cerca di ottenere il *wağd*: in questo caso il gruppo deve alzarsi con lui, poiché fa parte della loro regola di condotta prestare aiuto ed adesione, ed egli è veridico nella sua asserzione. È comunque preferibile, in questo caso come per chiunque si alzi in piedi durante il *samāʿ*, che si alzi solo in uno stato di estinzione e di sopraffazione.

In nessun caso un mantello va venduto, poiché ciò comporta il disprezzo della stazione spirituale che viene così avvilita, in quanto la merce che viene messa all'asta si sporca passando di mano in mano e la Via di Allah viene sminuita agli occhi dei cantori e degli estranei che lo vengono a sapere.

Essi [quelli del gruppo] non devono disporre del mantello di chi non fa parte della loro Via, né del mantello di chi non approva questa pratica da parte loro, come i devoti e gli asceti quando si uniscono a loro in una riunione; e se essi si impossessano di qualcosa di ciò escono dalla Via di Allah e vengono ascritti a coloro che si nutrono iniquamente dei beni degli altri ⁽⁸²⁾.

Noi abbiamo concesso che lo facciano tra di loro solo perché essi sono tutti d'accordo su questo, che è diventata una pratica usuale tra di loro, e sono contenti di farlo, al punto che se ad uno di loro venisse restituito il mantello si altererebbe, si rifiuterebbe assolutamente di tenerlo e se ne sbarazzerebbe.

Tra le condizioni di coloro che sono dotati di cuore e di stati spirituali (*aḥwāl*), cioè coloro che non sono arrivati al grado degli uomini che hanno ottenuto la perfezione, vi è quella di non far partecipare alle loro riunioni di *samāʿ* e di *dīkr* qualcuno che sia avverso [a loro], né di avere appresso qualcosa che appartenga ad uno avverso, che si tratti di un sandalo, di un abito o di un boccale, che sia poco o tanto, poiché questo comporterebbe un'oscurità per loro ed un'alterazione del loro momento (*waqt*). Abū Yazīd il maggiore, mentre aveva uno stato spirituale, disse: “Provo un senso di avversione: cercatene il motivo”. [I suoi compagni] rovistarono la casa e trovarono il sandalo di una persona che aveva scambiato nella moschea il proprio sandalo con quello di uno dei compagni di Abū Yazīd; cercarono allora il possessore del sandalo finché lo trovarono, ed ecco che apparteneva ad uno che era avverso a loro.

Tra le condizioni di tutti coloro che hanno un momento vi è quella di occuparlo solo con ciò che è pertinente ad esso, ed ogniqualvolta subentra in un momento qualcosa che è attinente ad un altro momento esso viene turbato, come capitò ad uno dei signori [della Via], il cui momento era la spoliazione (*tağrīd*) assoluta. Una notte, avendo provato turbamento ed avversione nel suo momento, egli disse [ai suoi discepoli]: “Cercate la causa che turba il mio momento” ed essi trovarono nella casa un grappolo d'uva, al che egli commentò: “La nostra

...
 casa è diventata la casa dei verdurieri!” ed il suo turbamento cessò ⁽⁸³⁾. E come capitò ad un altro di loro, il cui momento era l'accuratezza nello scrupolo, il quale disse: “La lampada turba il mio momento: cercatela”, al che uno dei suoi compagni disse: “Abbiamo chiesto in prestito una bottiglia per trasportare in essa l'olio una volta, e l'abbiamo trasportato in essa due volte” ⁽⁸⁴⁾. Mantenere puri i momenti fa parte del loro rango.

Tra le loro condizioni vi è quella di non fare promesse e colui che sbaglia e fa una promessa è tenuto a rispettarla ed a chiedere perdono ad Allah.

La veridicità nel riferire fa parte delle loro condizioni, soprattutto in ciò che riferiscono da parte dell'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ed essi non devono fare affidamento sulla loro buona opinione degli uomini in ciò che riportano da parte del Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, anzi in ciò che riportano da parte di chiunque, e devono accordare il loro stato con la scienza. Il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Per mentire basta che l'uomo riferisca tutto ciò che sente” ⁽⁸⁵⁾; questo *ḥadīṭ* è stato riportato da Muslim all'inizio del suo *Ṣaḥīḥ*. Quindi lo scrupolo in ciò che si dice è obbligatorio per loro, come per ogni musulmano, e lo stesso vale per lo sguardo, per ciò che si mangia ecc.

Tra le loro condizioni vi è l'assenza di ipocrisia e l'osservanza delle regole di comportamento della Legge, siano esse piccole o grandi, se uno le conosce, e se non le conosce deve chiedere riguardo ad ogni situazione in cui si trova quale sia la norma della Legge, poiché se l'uomo viene meno alle regole della Legge a maggior ragione verrà meno ai segreti divini ed Allah, sia Egli esaltato, non accorda i Suoi segreti se non a coloro che sono degni di fede tra i Suoi servitori.

Tra le loro condizioni vi è quella di preferire per se stessi ciò che ha preferito per loro nel Suo Libro e tramite la lingua del Suo Inviato, e colui che si comporta diversamente antepone la sua passione alla sua vita tradizionale.

Tra le loro condizioni vi è quella di non attardarsi in ciò che è lecito, poiché è una perdita di tempo.

Chi entra in questa Via avendo una moglie non deve divorziare, e se è celibe non deve sposarsi fintanto che non arriva alla perfezione, e quando è perfetto farà al riguardo ciò che gli proietta il suo Signore.

83 L'episodio è riportato nel Cap. 69 [I 480.15], ove è attribuito ad Abū Yazīd.

84 Anche questo episodio, riportato nel Cap. 69 [I 480.13], è attribuito ad Abū Yazīd, che ingiunse ai suoi compagni di informare del fatto il verduriere a cui avevano chiesto in prestito la bottiglia e di dargli soddisfazione, e quando essi lo fecero il suo turbamento cessò.

85 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, Introduzione, e da Abū Dā'ūd, XL-80.

Tra le condizioni di colui che percorre la Via (*sālik*) vi è quella di non tenere nulla per sé fosse anche per una notte ed essendo stato scrupoloso al massimo nel prendere, e chi percorre la Via non deve prendere per dare ad un altro, poiché ciò sarebbe un velo per lui ⁽⁸⁶⁾. Colui che è perfetto invece può prendere e tenere, se vuole, oppure dare, se vuole, poiché egli agisce conformemente a ciò che viene proiettato in lui, e il rapporto tra colui che è perfetto e ciò che viene proiettato in lui è come il rapporto del discepolo col Maestro. E come non si obietta al discepolo l'atto che gli ha ordinato il suo Maestro, né al Compagno ciò che gli ha ordinato il suo Profeta, su di lui la Pace, così non si obietta al Maestro ciò che egli fa, poiché è ispirato da Allah se è un vero Maestro. Allo stesso modo non si obietta al Profeta, su di lui la Pace, ciò che fa poiché egli è guidato da Allah, sia Egli esaltato; il Maestro è come il Profeta, ed il falso Maestro è come il falso Profeta.

Il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “Io seguo solo ciò che mi viene rivelato” (Cor. VI-50) ed il Maestro ⁽⁸⁷⁾ ha detto a Mosè, su di lui la Pace: “Non l'ho fatto per mia iniziativa” (Cor. XVIII-82), ed il Maestro si basa sull'autorità di Colui su cui si basa il Profeta.

Tra le condizioni della gente di questa Via vi è quella di non obiettare, a meno che colui che obietta sia un superiore, poiché in questo caso si tratta di insegnamento e non di obiezione. Quanto a colui che è inferiore egli nega solo per la sua mancanza di gusto spirituale, ed è suo dovere tacere e non negare ciò che non conosce; e se nega vanifica uno dei fondamenti del patto della sua via, in quanto una delle loro regole fondamentali è la veridicità ed essi non devono parlare se non di ciò che hanno contemplato.

Se uno di loro sente dire da un suo fratello qualcosa che non è in grado di comprendere deve capire immediatamente che il grado di contemplazione del suo fratello è maggiore e che egli si trova in uno stato inferiore al suo, e deve chiedergli gentilmente la spiegazione [di ciò che ha detto], se è possibile. Sarebbe tuttavia meglio che egli diriga la sua *himma* verso Allah, sia

86 Nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 370 dell'edizione citata Ibn 'Arabī afferma: “Io faccio visita e ricevo visite, vado dagli uni e dagli altri ed essi vengono da me. Questo è lo stato del Profeta: egli faceva visita e riceveva visite, portava il suo fardello, aiutava il debole e lo accoglieva ospitalmente, non teneva nulla per sé, fosse anche per una notte, e non si preoccupava della povertà. [...] Per questo l'anima cerca di ingannarci e dice: “Io tengo questa cosa solo per un altro, non per me stessa”, ed Allah la smentisce dicendo: “Io non voglio da loro il sostentamento e non voglio che Mi nutrano: invero Allah è Colui che provvede al sostentamento” (Cor. LI-57 e 58), e poiché è impossibile che Allah Si nutra non resta se non il fatto di venire nutriti a causa Sua. Egli ha vietato ciò [l'accumulo di beni] ai grandi signori [della Via] e lo ha concesso alla gente comune e debole. E poiché la mia anima vuole essere al di fuori della gente comune, per questo è indispensabile che cessi di sforzarsi e di risparmiare per gli altri”, ed a pag. 380 aggiunge: “Abbiamo già riferito che quando Allah dischiuse ad alcuni Compagni e seguaci [del Profeta] i tesori di Cosroe e dell'Imperatore bizantino, Salmān al-Fārisī affermò che Allah non aveva scelto ciò per il Suo Profeta, bensì lo aveva eletto povero, ed egli non tenne nulla per sé, fosse anche per una notte, fino alla sua morte”.

87 Cioè il Ḥidr, il cui rapporto con Mosè equivale al rapporto Maestro-discepolo.

.....

Egli esaltato, affinché gli elargisca ciò che ha elargito al suo compagno, oppure che diventi suo discepolo e si metta al suo servizio per trarre beneficio da lui: questa è la regola della Via.

Coloro che cercano, quando fanno visita al Maestro, devono entrare da lui dopo aver svuotato il loro cuore da tutte le loro opinioni ed averlo disposto ad accettare ciò che il Maestro insegnerà loro fino a quando usciranno da lui, poiché non è assolutamente concepibile da parte loro una negazione. E quando capita loro di sentire qualcosa che non accettano devono biasimare loro stessi dicendo: “Questa è una stazione spirituale a cui non siamo arrivati”, e non imputare l’errore al Maestro, poiché chi si comporta così non è uno che cerca di essere guidato nella Via degli iniziati.

Gli aspiranti non devono andare dal Maestro, né sedersi di fronte a lui, se non in uno stato di purità legale (*tahāra*), sia esteriore che interiore, sottomessi ed arrendevoli: questo deve essere il loro stato. Nel nostro paese il nostro signore Abū Madyan diceva: “Quando ho cominciato non sono mai entrato da un Maestro senza aver prima lavato e purificato il mio abito, il mio bastone e tutto ciò che avevo addosso, ed aver mondato il mio cuore dalle mie scienze e conoscenze, e solo allora entravo da lui. Se egli mi riceveva e mi veniva incontro era la mia felicità, e se mi evitava e si disinteressava a me era per il mio difetto ed era un cattivo segno per me”.

Tra le loro regole di comportamento (*ādāb*) con Allah, e pochi sono coloro che la mettono in opera, vi è quella che l’uomo sia convinto che Allah, sia Egli esaltato, in ogni istante ha degli sguardi per i cuori dei Suoi servitori, elargendo in essi ciò che vuole delle Sue sottigliezze e delle Sue conoscenze; e quando Egli si separa da una persona o si allontana da essa per un attimo, mentre siede con Lui, e poi ritorna, essa deve essere pronta a incontrarLo con venerazione e magnificazione: forse le capita uno di quegli sguardi con cui Egli capita su di essa. Se la faccenda è così allora vuol dire che ha pienamente soddisfatto con Lui le regole dell’*adab*, e se [la faccenda] non arriva a quel punto si è comportata con Allah secondo l’*adab* trattandoLo in conformità al Grado divino, ma questa stazione spirituale è rara ed è difficile che tu possa incontrare qualcuno che l’abbia assaporata.

Così anche quando vedono un peccatore nell’atto della sua disubbidienza e poi vedono che egli cessa di compierlo, essi non pensano che egli sarà pervicace, ma dicono: “Forse si è pentito nel suo intimo”, oppure: “Forse fa parte di coloro che non subiscono danno dalle loro disobbedienze per via della Provvidenza divina nei loro riguardi alla fine della loro faccenda”. Essi non pensano male di nessuno, se non di colui di cui Allah, sia Egli esaltato, svela loro il suo segreto ed il suo esito finale; essi non possono negare ciò che fanno ma non rimproverano nessuno e non godono del male altrui. Chi pensa di essere migliore di un altro senza conoscere il proprio rango ed il rango di quell’altro, alla meta e non al momento presente, è uno che ignora Allah, ingannato e privo di bene, anche se gli fosse stata

accordata una conoscenza, e ciò non fa parte del comportamento degli iniziati, Allah sia soddisfatto di loro. Sottovalutare il sapiente, dal punto di vista della realtà essenziale equivale a sottovalutare Allah, e questo è il contrario dell'Intimità (*wilāya*).

Tra le loro caratteristiche vi è quella di essere misericordiosi tra di loro, duri con i miscredenti; li vedrai inclinarsi e prosternarsi ⁽⁸⁸⁾, ed essi sono di soccorso per le creature, al punto che l'uno a cui si fa riferimento nel Mondo [cioè il Polo] viene denominato da loro il Soccorso (*gawt*), e questa verità pervade il gruppo degli iniziati.

Chiunque entra da un Maestro per metterlo alla prova è un ignorante, poiché i Maestri non vanno mai messi alla prova, e non si chiede loro che parlino dei pensieri (*hawāḡis*) ⁽⁸⁹⁾ dell'anima, poiché ciò che è richiesto loro è solo quanto abbiamo già menzionato, cioè la conoscenza delle malattie, dei rimedi e delle loro reciproche connessioni, niente altro: gli svelamenti (*mukāṣafāt*) sono stati degli aspiranti, non stati dei conoscitori.

Tra le loro caratteristiche vi è la disciplina (*riyāda*), espressione che indica la correzione dei tratti di carattere, cioè la purificazione dell'anima da ogni tratto di carattere vile ed il suo abbellimento con ogni tratto di carattere nobile. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Tu sei dotato di un tratto di carattere eccelso” (Cor. LXVIII-4).

Essi non chiedono al loro servitore di soddisfare i loro obiettivi personali ⁽⁹⁰⁾, e se il servitore porta loro qualcosa che non corrisponde al loro obiettivo non lo rimproverano e non gli dicono nulla, a meno che il servitore sia discepolo del Maestro, e spetta al Maestro insegnargli le buone maniere se contravviene all'ordine del Maestro; ciò si applica solo nei riguardi dei fratelli, nei rapporti degli uni con gli altri, e nei riguardi dell'aspirante quando agisce senza l'ordine del Maestro.

88 Riferimento a Cor. XLVIII-29.

89 Nel Cap. 73, questione CLIII [II 134.16] Ibn 'Arabī precisa: “Se chiedi cos'è il *hāḡis* [singolare di *hawāḡis*], noi diciamo che esso è il primo proposito (*hāṭir*) che si presenta, il proposito dominicale che non sbaglia mai e che alcuni chiamano la causa prima (*as-sabab al-awwal*) e lo schiacciare (*naqr*) del proposito”.

90 Nel Cap. 318 [III 71.7] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che l'obiettivo personale (*garad*) è identico alla volontà (*irāda*), senonché esso è una volontà per la quale l'anima nutre attaccamento e passione e che quindi è stabile. Essa viene chiamata così perché l'obiettivo è il bersaglio che gli arcieri erigono per la competizione, e poiché le frecce degli arcieri hanno di mira il bersaglio ed esso è stabile e non viene meno, la volontà che è fatta in questo modo viene chiamata obiettivo, per la sua stabilità nell'anima di colui in cui sussiste, dovuta al suo attaccamento a quella cosa. Egli non si cura degli strali verbali della gente indirizzati a lui per quello, indipendentemente dal fatto che quell'obiettivo sia lodevole o biasimevole, ma la gente ha convenuto sul fatto che quando si dice che esso è un obiettivo personale, attribuendolo all'anima, è biasimevole, mentre quando è privo di questa attribuzione può essere lodevole o biasimevole. Per questo il Vero viene descritto come dotato di volontà e non si dice che Egli ha un obiettivo, poiché all'obiettivo è prevalentemente connesso il biasimo, essendo un accidente che si presenta all'anima”.

Allo stesso modo, nel loro comportamento con le creature essi sopportano le loro offese senza far loro del male, si fanno carico del loro fardello senza far pesare il proprio fardello su nessuno, danno assistenza usando i mezzi della benevolenza, soccorrono chi è afflitto, guidano colui che è sviato, insegnano all'ignorante, avvertono il negligente, non ergono barriere e non ricorrono a ciambellani: chiunque li cerchi li trova e chiunque li voglia arriva a loro. Essi non si nascondono a nessuno e non dicono a chi viene da loro: "Torna fra un po' di tempo"; essi non respingono mai un mendicante, ospitano il debole, fanno compagnia a chi è solo, assicurano chi ha paura, danno da bere all'assetato, saziano chi ha fame, vestono l'ignudo ed aiutano il servitore, non recedono da una virtù e non si avventurano in un vizio.

Tra di loro c'è qualcuno la cui volontà è subordinata a tutto ciò che avviene nel mondo, senza distinzione, ad eccezione delle cose che Allah, sia Egli esaltato, ha vietato, poiché queste non gli aggradano. Per chi possiede questo stato spirituale tutto ciò che il servitore o le creature fanno nei suoi confronti corrisponde al suo obiettivo, poiché la sua volontà coincide con ciò che il Vero fa accadere tramite i Suoi servitori ed egli è estinto dalla sorte della sua anima, essendosi distaccato dal mondo della sua anima; chi è senza anima non ha più alcun obiettivo personale e quando questo svanisce dal cuore del servitore cessa ogni malattia, poiché la causa delle malattie è la mancata corrispondenza degli obiettivi.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di pentirsi ad ogni attimo e di chiedere perdono secondo le due modalità ⁽⁹¹⁾: essi non si alzano in piedi se non pentiti, e non si siedono se non così.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di evitare le cose vietate, quelle dubbie e quelle sospette, e di rifuggire da tutte le cose verso cui l'anima prova desiderio, intendendo con ciò il desiderio e lo sforzo per ottenerle e cercarle. Se invece gli arrivano senza sforzo e senza che le chieda le prende e le usa, a meno che non si trovi nella stazione del combattimento interiore (*muḡāhada*) o nella stazione di chi tiene in serbo il piacere per la sua [vera] sede ⁽⁹²⁾, come 'Umar ibn

91 Il verbo *istagfara*, comunemente tradotto come chiedere perdono, è la decima forma del verbo *gafara*, che significa coprire, ed il suo senso principale è quello di chiedere copertura: il perdono non è altro che la copertura di un peccato, non la sua cancellazione. Nel Cap. 247 [II 547.9] Ibn 'Arabī precisa: "Per noi, nella Via di Allah, la richiesta di perdono ha luogo in due situazioni: la prima situazione è quella che abbiamo menzionato, cioè quella in cui il servitore ha manifestato qualcosa che è necessario che venga coperto, ed è quindi obbligatorio per lui chiedere perdono. Talvolta la richiesta di perdono ha luogo da parte di qualcuno che non ha fatto nulla che la richieda, e chi è in questa situazione chiede il perdono, cioè chiede che Allah lo copra al riparo della Sua Sollecitudine dall'essere governato da uno stato per il quale, se Allah non lo coprisse al riparo della Sua Sollecitudine, egli manifesterebbe qualcosa che è necessario che venga coperto: questa è la seconda situazione in cui si possono trovare coloro che chiedono perdono. Essi cominciano a chiedere la copertura da parte di Allah nei confronti del regime di uno stato che imporrebbe loro di chiedere scusa per il suo accadimento, e questa è la richiesta di perdono dei più grandi tra gli Uomini che sono impeccabili".

92 Cioè l'aldilà.

al-Ḥaṭṭāb, ʿUṭmān ed altri, Allah sia soddisfatto di loro, e come ʿUtba al-Gulām⁽⁹³⁾ ed una moltitudine dei nostri Maestri, poiché chi si trova in una di queste due condizioni non può prendere nulla delle cose piacevoli [di questo mondo].

Tra le loro caratteristiche vi è il rendere conto da parte dell'anima dei suoi moti, dei suoi propositi e dei suoi desideri, seguendo uno specifico ordine.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di soppesare i loro atti al momento di intraprenderli.

Tra le loro caratteristiche vi è il combattimento interiore che consiste nell'indurre l'anima a sopportare le avversità corporee, come la fame, la sete e la nudità. È in effetti necessario sopportare le quattro morti: la morte bianca, che è la fame; la morte rossa, che è il contrastare la passione; la morte nera, che è il sopportare l'offesa; e la morte verde, che consiste nel mettere le toppe, una sopra l'altra⁽⁹⁴⁾.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di allontanare dai loro cuori i due mondi (*kawnayn*) e di preferire ciò che essi hanno rispetto a ciò che hanno i loro fratelli tra le creature di Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di fare affidamento in Allah in tutte le loro faccende, e di essere soddisfatti di Lui in tutto quello che Egli fa accadere loro di ciò per cui le anime provano usualmente avversione, sopportando le sofferenze e lasciandosi guidare di buon grado, e non controvoglia, a ciò a cui sono chiamati.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di allontanarsi dal loro paese, di staccarsi dalle creature, non perché pensino male di esse ma soltanto perché preferiscono il Vero ad esse, e di rompere con gli attaccamenti e gli ostacoli.

93 ʿUtba b. Abān b. Ḍamʿa, denominato “il diacono (*al-gulām*)”, fu discepolo di Ḥasan al-Baṣrī e morì nell'anno 167 dall'Egira. Una raccolta di suoi detti è riportata in Farīd ad-dīn al-ʿAṭṭār, *Parole di Ṣūfī*, Boringhieri, Torino, pag. 120-123, ove viene riferito che “finché visse non mangiò né bevve mai nulla di piacevole al gusto”. Ibn ʿArabī lo menziona nel Cap. 239 [I 233.21] e nel Cap. 311 [III 41.27].

94 Nel Cap. 47 [I 258.25] Ibn ʿArabī precisa: “Invero per la Gente di Allah ci sono quattro morti: la morte bianca che è la fame; la morte rossa che è il contrastare l'anima nelle sue passioni; la morte verde che è il mettere le toppe sui vestiti, l'una sull'altra; e la morte nera che è la sopportazione dei torti delle creature, anzi di tutti i torti. L'indossare degli abiti rattoppati viene chiamato la morte verde perché questa condizione è analoga a quella della Terra nella varietà di piante e fiori che la ornano e che assomiglia alla varietà delle toppe. La sopportazione dei mali [o dei torti] viene chiamata la morte nera perché in essa l'anima è afflitta e l'afflizione è l'oscurità dell'anima, oscurità che tra i colori corrisponde al nero. La morte rossa infine è il contrastare l'anima che viene assimilato al colore rosso del sangue: invero chi contrasta le sue passioni è come se sgozzasse la sua anima”. La stessa classificazione si trova nel Cap. 106 [II 187.31], ove aggiunge che ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb usava indossare un abito con 13 toppe.

Tra i loro stati vi è quello di girovagare per il territorio, viaggiare sui monti, in fondo alle valli e sulle rive dei mari, e restare nei luoghi deserti ⁽⁹⁵⁾

Tra i loro stati vi è quello di adoperarsi per soddisfare i bisogni dei musulmani, dopo essersi però occupati delle loro anime. Chi si dedica a questo prima di essersi occupato della sua anima è uno che cerca il predominio e la rinomanza, poiché gli altri gli andranno incontro, staranno come servitori alla sua porta e resteranno attaccati alla sua cavalcatura. E l'anima gli farà credere che questa è una virtù e gli dirà: “Tu fai questo solo per Allah, ed io non ne ricavo alcun profitto”. Se questo poveraccio avesse un po' di scienza dovrebbe prima di tutto soddisfare i bisogni della sua anima, liberandola dalla prigionia della sua passione e dall'asservimento al suo demone, ma egli non se ne cura. Come ha detto [il Profeta], su di lui la Pace: “Non c'è nessuno che venga ferito nella via di Allah, ed Allah sa bene chi viene ferito nella Sua via [...]” ⁽⁹⁶⁾, ma non tutti coloro che vengono uccisi tra le due schiere vengono uccisi nella via di Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è la frugalità (*qanā'a*), cioè l'accontentarsi da parte dell'anima di ciò che le viene elargito, senza desiderare di più.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di ringraziare [Allah], sia nella buona che nella cattiva sorte: è così che si usa tra di loro.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non radersi la barba, di non accorciarla, di non tagliarsi un'unghia e di non spogliarsi di un abito per darlo ad un altro se non in stato di purità legale, poiché non vogliono che qualcosa si separi da loro se non lasciandoli mentre sono puri, per via del detto [degli Angeli]: “Li abbiamo lasciati mentre facevano la *ṣalāt*” ⁽⁹⁷⁾, e questo è un segreto stupefacente.

Tra i loro stati vi è quello di chiedere ad Allah, in adempimento della stazione della servitù, e di ricorrere a Lui, sia Egli glorificato, e non alle creature, per tutto ciò di cui hanno bisogno, avendo realizzato che tutte le faccende sono in mano Sua.

95 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 384 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma: “Se hai bisogno di compagnia perché non puoi farne a meno cerca la compagnia degli adoratori e di coloro che si sforzano tra la gente della condotta [iniziativa], finché non trovi il Maestro. Se non li trovi nelle città cercali sulle rive del mare, nelle moschee diroccate – poiché essi vi passano la notte – in cima alle montagne ed in fondo alle valli”.

96 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LVI-10 e 77, Muslim, XXXIII-105, at-Tirmidī, XX-21, an-Nasā'ī, XXV-27, e da Ibn Ḥanbal, II-242, 400, e 531. Il sottinteso della citazione è che non tutti coloro che vengono feriti sono sulla Sua via.

97 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-6, an-Nasā'ī, V-21, e da Mālik, IX-82. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 69 [I 444.33] e Cap. 445 [IV 60.7].

È inutile rivolgersi a chi non detiene la creazione di una cosa, ed Allah detiene insieme la creazione ed il Comando ⁽⁹⁸⁾.

Tra i loro attributi vi è l'abbassamento, la povertà, l'essere spezzati, la compunzione, l'umiltà e la modestia ⁽⁹⁹⁾; tutto questo per Allah, sia Egli esaltato, perché si manifestino i Nomi che si contrappongono a questi attributi, e non può conoscere il segreto di questi Nomi divini se non colui che è caratterizzato da questi attributi che si contrappongono ad essi, poiché [questi attributi] sono lo spirito della servitù.

Tra questi vi è il timore quando vengono chiamati a trasgredire il Vero.

Tra i loro stati vi è la speranza quando il potere dello scoraggiamento vuole prendere possesso di loro.

Tra i loro stati vi è la contrazione (*qabḍ*) quando vedono ciò che la Legge non loda.

Tra i loro stati vi è quello di guardare i loro difetti, di occuparsi di loro stessi, e di chiudere un occhio sui difetti degli altri, ed essi pensano solo bene di chiunque.

Tra i loro stati vi è quello di abituare la loro lingua a dire il bene, anche se non è la sua sede, seguendo l'esempio di Gesù, che quando vide un maiale gli disse: "Vai in pace!", ed essendogli stato chiesto perché rispose: "Mi ripugna abituare la mia lingua a dire altro che il bene" ⁽¹⁰⁰⁾. Dello stesso genere è quanto è stato riportato del Profeta, su di lui la Pace: passando vicino ad una carogna i Compagni esclamarono: "Che forte fetore che emana!" ed il Profeta, su di lui la Pace, disse: "Come sono bianchi i suoi denti!" ⁽¹⁰¹⁾.

Tra i loro stati vi è quello di abbassare gli occhi, evitando gli sguardi superflui, di camminare con passo spedito ⁽¹⁰²⁾, e di estinguersi in tutti i loro atti, per mezzo della visione del favore ed del disporre divini e della creazione [degli atti] da parte di Colui che tutto può.

98 Riferimento a Cor. VII-54.

99 Questi attributi sono esclusivi del servitore, poiché è impossibile che il Signore sia caratterizzato da essi. Nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī riporta 16 volte un colloquio tra Abū Yazīd al-Bisṭāmī ed Allah in cui Abū Yazīd Gli chiese come potesse avvicinarsi a Lui ed Egli gli rispose: "Con ciò che non Mi appartiene: la bassezza [umiltà, abbassamento (*dilla*)] e l'aver bisogno [indigenza, dipendenza (*iftiqār*)]".

100 *Ḥadīṭ* riportato da Malik, LVI-4. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 36 [I 226.11] e nel Cap. 560 [IV 466.26].

101 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 36 [I 226.13].

102 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 25 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, Ibn 'Arabī precisa: "Non vedi che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, camminava come se egli scendesse il pendio con passi veloci? E a questo riguardo disse che quel modo di marciare è più negativo per l'alterigia (*kibr*) e più veloce per soddisfare il bisogno, poiché una persona non cammina se non per un bisogno, necessariamente". Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XLVI-8, e da Ibn Ḥanbal. La stessa frase si trova nel Cap. 560 [IV 504.32].

Tra i loro stati vi è quello di tacere, se non [per parlare] del puro bene. Se esaminando il loro discorso prima di parlare esso risulta privo di difetti che lo pregiudichino, essi lo pronunciano; ma se non sono sicuri che si tratti di un'opera di un avvicinamento (*qurba*) [al Vero] o di una luogotenenza (*niyāba*) [nei Suoi confronti] tacciono.

Tra i loro stati vi è quello di ordinare il bene e di vietare il male presso coloro che incutono timore e paura, come i sultani, i re ed i califfi, poiché essi sono irreprensibili riguardo ad Allah e non sono messi in imbarazzo da nessuno riguardo al Vero.

Tra i loro stati vi è quello di appianare le discordie con grande diplomazia e gentilezza.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di avere nei confronti di Allah la verità della verecondia (*ḥaqq al-ḥayāʾ*)⁽¹⁰³⁾, cioè Egli li osserva dall'alto nei loro gesti e non li vede fare ciò che ha loro proibito ma li trova sempre a fare ciò che ha loro ordinato; Egli osserva i loro cuori e non trova in essi altra Signoria che la Sua, né brama se non verso di Lui, né amore se non in Lui, per Lui e da Lui; Egli osserva i loro segreti e non trova in essi attenzione [verso altro che Lui]⁽¹⁰⁴⁾.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di avere il cuore integro verso tutte le creature, di pregare per i musulmani senza che essi lo sappiano, di servire i poveri, e di avere misericordia e compassione per i servitori di Allah, siano essi dotati di parola o no.

L'illustre docente nella città di Malaṭiyya⁽¹⁰⁵⁾ mi ha riferito quanto segue: “C'era a Buḥārā un governatore che era tra gli uomini più ingiusti. Un giorno, mentre era a cavallo, vide

103 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXV-24 e da Ibn Ḥanbal, I-387. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 507 [IV 145.33]; nel Cap. 138, dedicato alla stazione spirituale della verecondia, precisa [II 223.34]: “La realtà essenziale di questo attributo [la verecondia], è l'abbandonare (*tark*) poiché abbandonare ogni cosa esistente equivale a restare nella radice, e l'opera è un ramo esistente che si aggiunge alla radice [...]. La verecondia è un attributo di negazione. Quando il servitore lascia (*taraka*) ciò che è di Allah ad Allah, e ciò che l'essere contingente afferma trattarsi di realtà esistenti che appartengono al servitore lo lascia anch'esso ad Allah allo stesso modo in cui lascia ad Allah ciò che tutti concordano che appartiene ad Allah, costui ha di fronte ad Allah la verità della verecondia. Colui che lascia ad Allah ciò [solo] che è specificamente di Allah ha verecondia di fronte ad Allah, ma non la verità della verecondia. Il fatto è che quegli attributi di comparabilità con cui il Vero ha caratterizzato Se stesso [...] sono secondo noi degli attributi reali che non si addicono se non a Lui, sia Egli esaltato, e nel servitore rappresentano solo un prestito”.

104 Nel Cap. 507 [IV 145.33] Ibn 'Arabī afferma: “L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Abbiate di fronte ad Allah la verità della verecondia”, che è ciò che ha detto Allah, sia Egli esaltato: “Non sa egli che Allah vede?” (Cor. XCVI-14), facendo sapere questo ai Suoi servitori [...] ed il credente in ogni caso sa che Allah lo vede, per via di questa notificazione, ed Egli non l'ha fatta se non perché si attenessero alla verecondia di fronte a Lui, sia Egli esaltato, riguardo alla trasgressione dei limiti da Lui imposti”.

105 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 116 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, ove viene riportato l'aneddoto, è precisato che il docente si chiamava al-Ḥasan, ed era discendente di Salmān al-Fārīsī.

un cane rognoso, e quel giorno faceva molto freddo per cui disse ad uno dei suoi uomini: “Tirate su questo cane”, ed esso venne portato a casa sua ed egli lo trattò con gentilezza nel migliore dei modi. Quando scese la notte sentì in sogno una voce che lo chiamava: “O tale, eri un cane e ti abbiamo accordato [il perdono] per un cane”.”⁽¹⁰⁶⁾. Ecco come un atto di misericordia può essere efficace! Allo stesso modo viene riportato lo *ḥadīṭ* del Profeta, su di lui la Pace, secondo il quale rimuovere l’ostacolo dalla via è considerato un atto di misericordia verso i viandanti⁽¹⁰⁷⁾; nel *Ṣaḥīḥ* viene riferito che un uomo tolse un ramo di spine dalla via ed Allah lo ringraziò per il suo gesto perdonandolo⁽¹⁰⁸⁾, e: “Per [il bene fatto ad] ogni essere vivente [lett.: dotato di un fegato umido] vi è una ricompensa”⁽¹⁰⁹⁾.

Tra i loro stati vi è quello di rendere pubblici i lati buoni delle creature e di nascondere quelli cattivi, ad eccezione degli innovatori, poiché è un obbligo per ogni musulmano denunciarli affinché la gente stia in guardia da loro; ciò rientra nel capitolo della misericordia verso i musulmani, in quanto l’innovatore è di danno sulla via della tradizione ed è obbligatorio rimuoverlo da essa.

Tra i loro stati vi è quello di guardare le creature con occhio di considerazione e non con occhio di disprezzo, ed essi non hanno eminenza né superiorità rispetto ad alcuna delle creature di Allah, se non per un ordine [ricevuto], ma senza vantarsene. Essi non considerano di avere un’eccellenza né un diritto nei confronti di alcuna delle creature di Allah, mentre le creature hanno dei diritti nei loro confronti ed essi si sforzano di soddisfarli quando si trovano di fronte ad essi. Su questo argomento specifico stiamo scrivendo un opuscolo che è tra le nostre mani proprio adesso⁽¹¹⁰⁾.

Tra i loro stati vi è la gelosia (*ḡayra*) per Allah, l’amore in Allah e l’odio in Allah.

Tra i loro stati vi è quello di fare l’elemosina (*ṣadaqa*), per un patto stabilito nei loro cuori, a tutti i servitori di Allah, con il loro onore, il loro sangue e la loro ricchezza, senza chiedere ad

106 Questo racconto è riportato testualmente anche nel Cap. 560 [IV 464.29] ed accennato nel Cap. 170 [II 287.30].

107 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XLVI-24, LVI-128, Muslim, XII-56, Abū Dā’ūd, V-12, at-Tirmidī, XXV-38, e da Ibn Ḥanbal, II-316 e 350.

108 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, X-32, Muslim, XXXIII-164, XLV-127, Abū Dā’ūd, XL-160, at-Tirmidī, XXV-36, e da Ibn Ḥanbal, II-286. Ibn ‘Arabī lo cita nel Cap. 560 [IV 456.35].

109 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XLII-9, XLVI-23, LXXVIII-27, Muslim, XXXIX-123, Abū Dā’ūd, XV-44, Mālik, XLIX-23, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ‘Arabī lo riporta nei capitoli 69 [I 424.19], ove precisa che il fegato è la dimora (*dār*) del sangue, 170 [II 287.29], 371 [III 436.3], e 560 [IV 464.27 e 484.25], ove afferma: “È tuo dovere aver compassione (*ṣafaqa*) dei servitori di Allah in modo generale, anzi di ogni essere vivente poiché in ogni essere vivente vi è una ricompensa presso Allah, sia Egli esaltato”.

110 Non sono riuscito ad identificare quest’opera tra quelle redatte nell’anno 602 dall’Egira o negli anni immediatamente successivi.

alcuno di essi qualcosa in cambio, né in questo mondo né nell'aldilà ⁽¹¹¹⁾. A questo proposito è stato tramandato che il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “C'è qualcuno di voi che è capace di fare come Abū Ḍamḍam, che quando si svegliava diceva: “Allahumma, ho dato in elemosina il mio onore ai Tuoi servitori”?” ⁽¹¹²⁾, ed i fondamenti della Legge tradizionale sostengono questo comportamento poiché rientra nel capitolo dell'indulgenza e dei nobili tratti di carattere, ed al riguardo è stato tramandato un testo decisivo ⁽¹¹³⁾, ed essi sono coloro la cui retribuzione spetta ad Allah.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non fare mai un prestito, e se un bisognoso chiede loro un prestito essi glielo accordano, ma non passa per la loro mente di riprendere da lui qualcosa; e se egli restituisce loro il prestito cercano con gentilezza di fare in modo che egli lo tenga per sé, e se egli si rifiuta lo riprendono per rimmetterlo ad un altro bisognoso, senza che rientri in loro possesso, poiché essi non ritornano mai su ciò da cui si sono distaccati.

Tra le loro caratteristiche, quando per strada cade loro qualcosa, sia esso un abito o del denaro, fossero anche centomila dinari, ed ormai sono già andati oltre, vi è quella di non cercarlo, di non tornare indietro a recuperarlo, di non desiderarlo e di non dare importanza alla cosa; se però le loro anime sono turbate da questo fatto vuol dire che essi sono affetti da un'infermità e che il mondo ha ancora una parte nei loro cuori: chi si trova in questa situazione deve sforzarsi di far scomparire questa infermità dalla sua anima. Il Profeta, su di lui la Pace, decise l'accampamento a causa della collana solo perché non era un bene suo, ma apparteneva ad ʿĀʾiṣa ⁽¹¹⁴⁾, mentre il nostro discorso riguarda il proprietario. Non si tratta d'altra parte di sperperare dei beni ⁽¹¹⁵⁾ e se in colui che li ha persi prevale la preoccupazione

111 Nella preghiera finale del Cap. 560 [IV 553.9] Ibn ʿArabī recita: “Allahumma, ho dato in elemosina ai Tuoi servitori il mio onore, la mia ricchezza ed il mio sangue, e non chiedo loro nulla per questo, né in questo mondo, né nell'aldilà”. La ricchezza, il sangue e l'onore sono le tre cose inviolabili (*ḥarām*) di un musulmano. Cfr. a questo riguardo gli *ahādīṭ* riportati da al-Buḥārī, LXXVIII-43, LXXXVI-9, Muslim, XLV-32, e da Abū Dāwūd, XL-35.

112 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī lo riporta nel *Kitāb nasab al-ḥirqa*, a pag. 24 dell'edizione curata da Claude Addas, *Dār al-Qubba az-Zarqāʾ*, Marrakesh, 2000. Nel Cap. 560 [IV 501.9] è riportata la seguente raccomandazione: “Ogni giorno al mattino [quando ti svegli] di: “Allahumma, dò in elemosina il mio onore ai Tuoi servitori. Allahumma, chi mi farà del torto o mi ingiurierà o mi farà adirare o farà con me una cosa che potrà essere portata in giudizio, Ti prendo come testimone, o mio Signore, che ho rinunciato alla mia rivalsa su di lui in questo e nell'altro mondo””.

113 Riferimento a Cor. XLII-40: “La ricompensa [cioè il contraccambiare] di un'opera cattiva è un'opera cattiva simile ad essa: la retribuzione di colui che è indulgente e mette pace spetta ad Allah”.

114 Prima ancora dell'episodio della perdita della collana che fu all'origine delle maldicenze nei confronti di ʿĀʾiṣa [Cfr. *Vite antiche di Maometto*, a cura di Michael Lecker, Mondadori, 2007, pag. 274-281], nella stessa spedizione ʿĀʾiṣa aveva già perduto una prima volta la collana, ed a causa di questo fatto il Profeta aveva deciso di prolungare la sosta per poterla ritrovare. L'episodio è riportato da al-Wāqidi, nel suo *Kitāb al-magāzī*, a pag. 427 dell'edizione curata da Marsden Jones, Oxford University Press, 1966.

115 Nel Cap. 560 [IV 502.13] Ibn ʿArabī precisa: “Evita di dissipare il denaro, cioè di spenderlo per un atto

di non sperperarli, per il desiderio di rispettare la Sunna, allora deve recarsi laddove sono caduti, aspettare che passi un bisognoso, ordinargli di prenderli, ed andarsene. Da parte sua non deve rientrare in possesso di essi a meno che gli vengano resi senza averli cercati, ed in questo caso ha due opzioni: se vuole li tiene per sé, e se vuole li devolve.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di non girare mai la testa indietro, e se si girano lo fanno con tutto il corpo. Un uomo chiamò aš-Šiblī alle sue spalle ed egli non girò il suo volto, né rispose, ma disse semplicemente: “Essi [i šūfī] non si girano e non rispondono a chi li chiama da dietro la nuca”.

Tra i loro stati vi è quello di accettare il buon augurio (*faʿl*) e di evitare il cattivo augurio (*tīra*)⁽¹¹⁶⁾. Un giorno aš-Šiblī fece visita ad un gruppo di persone e gli venne detto: “Chiudi la porta”, al che egli rispose: “I šūfī aprono le porte chiuse, ma non chiudono le porte aperte”. Un uomo bussò alla porta del nostro Maestro Abū Madyan ed egli uscì per vedere chi fosse, ma non era intenzione del Maestro in quel momento fare entrare né lui, né altri. Gli chiese: “Come ti chiami?”, ed egli rispose: “Aḥmad al-Fāʿida”, al che il Maestro disse: “Entra, poiché chi è intelligente non allontana il vantaggio (*fāʿida*) dalla sua porta, bensì lo cerca”, e questo al-Fāʿida era uno dei signori del gruppo degli iniziati.

Tra le loro caratteristiche vi è l'equità (*ʿadl*) nei confronti delle membra dei loro corpi e nel modo di agire e di essere delle loro membra con le creature e con la loro famiglia; di questo capitolo fa parte il gesto del Profeta, su di lui la Pace, che sfilò il suo sandalo dal piede quando i lacci dell'altro sandalo si ruppero⁽¹¹⁷⁾, di modo da equiparare i due piedi nell'essere scalzi, e vi sono molti di questi esempi.

Tra le loro caratteristiche per quanto riguarda il mangiare, il bere, il vestire, il montare a cavallo, l'accoppiarsi ed il dormire, vi è quella di non compiere nessuno di questi atti se non per necessità.

di disobbedienza ad Allah. Darlo a chi tu sai che lo spenderà in ciò che non è gradito ad Allah fa parte dello spendere per un atto di disobbedienza ad Allah: se però non lo sai, non c'è inconveniente”.

116 In uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVI-43, 44 e 54, Muslim, XXXIX-110 a 112 e Abū Dāʿūd, XXVII-24, il termine “*faʿl*” viene spiegato come la “parola favorevole” (*al-kalima as-sāliḥa*). Ibn ʿArabī parla del buon presagio nei capitoli 69 [I 505.5], 77 [II 149.9], 351 [III 220.5], ove precisa: “[Egli, sia esaltato, ha detto:] “Quanto a chi è venuto da te di corsa e che aveva paura, a lui tu non hai prestato attenzione” (Cor. LXXX-8 a 10), per il fatto che egli era cieco, cioè non trarre un cattivo auspicio. Egli gli proibì il cattivo auspicio (*tīra*) e da allora egli [il Profeta] amò il buon augurio e biasimò il cattivo auspicio, che è la sorte (*ḥazz*) della disgrazia, mentre il buon augurio è la sorte e il destino del bene”, 558 [IV 309.22] e 560 [IV 479.19]. Su questo argomento si può consultare lo studio di Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindbad, Paris, 1987, pag. 431-479.

117 *Ḥadīṭ* riportato da Ibn Ḥanbal, II-314. Ibn ʿArabī riporta l'episodio nel Cap. 68 [I 334.14].

Chi compie uno di questi atti non per necessità compie un atto lecito, ma compiere atti puramente leciti non si addice al loro rango; quando però l'uomo è costretto a compiere questi atti leciti essi diventano obbligatori per lui, e che dire del grado di ciò che è obbligatorio ed eccellente rispetto al grado di ciò che è lecito?

Tra di loro c'è chi rinuncia in questi atti al grado di ciò che è obbligatorio, senza però dare spazio a ciò che è puramente lecito, associando ad essi l'intenzione di manifestare la servitù e l'incapacità; c'è poi chi li compie ritenendo che essi sono un aiuto per gli atti obbligatori che gli sono prescritti; infine c'è chi si propone con quegli atti di cercare i significati che essi veicolano. Ma la stazione più elevata è la prima, poiché è la stazione del saggio.

Quanto alla loro condotta nel vestire (*libās*) essi si dividono in due categorie: tra loro c'è chi si veste per la sua vita futura, ed egli ha ottenuto la stabilizzazione (*tamkīn*), e chi si veste per il suo momento, ed egli è inferiore al primo. Il perfetto è colui il cui momento è conforme a lui, e ad un grado inferiore del suo c'è colui che è conforme al momento. Colui che si veste per la sua vita futura, che è il modello da seguire, copre la sua nudità e si protegge dal caldo e dal freddo con ciò che non ha valore né prezzo, a seconda delle circostanze. Colui che si veste per il momento è colui che si è spogliato interiormente; egli non compra e non vende e si occupa solo del suo stato, senza curarsi di questo mondo e dell'altro. Tuttavia egli mantiene l'*adab* nel rispettare i punti fermi della Legge e le sue restrizioni, senza infrangerle, ma è comunque di grado inferiore al precedente, e la prova della sua sincerità nel suo stato è quanto abbiamo menzionato della sua osservanza della Legge. Se è nudo non ci bada, e non si cura, nella sua anima, che il suo abito sia pregevole e bello o sia spregevole. Chi ha una condotta diversa da queste due persone è affetto da una passione nel vestire: tra loro c'è chi esagera nella passione al punto da indossare abiti proibiti; altri non arrivano a questo eccesso di passione ed indossano abiti biasimati; altri infine si limitano ad indossare abiti belli e leciti. La descrizione dettagliata di questo argomento sarebbe lunga e non c'è spazio per essa in questa epistola.

Tra le loro caratteristiche, Allah sia soddisfatto di loro, vi è quella di attenersi al punto di vista più stretto e di maggior peso, e di evitare ciò su cui vi è divergenza a favore di ciò su cui vi è consenso.

Tra le loro caratteristiche vi è quella di preferire i poveri ai ricchi e di anteporre i figli dell'aldilà ai figli di questo mondo, al punto che se uno di loro si preparasse ad offrire un pranzo in onore di uno dei figli di questo mondo ed entrasse in quel mentre un povero egli disporrebbe di esso [per quel povero] fino a non lasciarne nulla: egli non deve turbare il cuore di quel povero, né turbarsi nella sua anima per quel gesto. E se non gli resta altro [da offrire] non deve scusarsi con l'ospite, al quale, se gli chiede spiegazione, racconterà ciò che è successo spiegandogli che quella è la loro via: chi fa soffrire il cuore di un povero a causa

di un ricco esce dall'assemblea degli iniziati. Allietare il cuore dei poveri è un obbligo oltre ad essere l'adempimento del patto con Allah, ma dov'è quel povero a cui portare questi segni di rispetto? La povertà è una stazione ed uno stato spirituale, ed è prerogativa solo di alcuni uomini. Tra le loro condizioni non vi è quella di non possedere alcuna ricchezza, poiché c'è chi la possiede e chi non ha nulla, pur avendo entrambi la stazione della povertà.

Avendo così menzionato alcune delle loro qualità ed i nobili tratti di carattere e gli stati elevati che li caratterizzano, passiamo a parlare dei carismi ⁽¹¹⁸⁾ che Allah manifesta tramite loro quando essi si trovano nel dominio degli stati spirituali ⁽¹¹⁹⁾.

Il più elevato ed il più grande dei carismi è quello di provare gusto negli atti di obbedienza, sia mentre si è in ritiro che in pubblico ⁽¹²⁰⁾.

Tra essi vi è il controllo dei soffi (*anfās*) con Allah; il rispetto dell'*adab* con Lui nel ricevere ciò che da Lui arriva nei vari momenti; l'essere soddisfatti di Allah in tutte le situazioni; la buona novella da parte di Allah della loro felicità perpetua nella dimora e nel vicinato.

118 Il termine *karāma* ha in arabo molteplici significati, tra cui nobiltà, onore, generosità, favore, grazia e miracolo: con carisma intendiamo riferirci a questi tre ultimi significati, precisando che in arabo i miracoli degli Intimi (*awliyāʾ*) vengono chiamati *karāmāt*, e per questi adotteremo il termine carismi, mentre quelli dei Profeti e degli Inviati sono denominati *muʿjizāt*, e per questi adotteremo il termine miracoli. Sia i carismi che i miracoli rientrano nella categoria della rottura del corso abituale delle cose [*(ḥarq al-ʿādāt)* espressione che può anche significare rottura delle abitudini], insieme alla magia (*siḥr*), come precisa Ibn ʿArabī nel Cap. 40 [I 236.24], ma mentre la magia è riconducibile a dei poteri umani, i carismi ed i miracoli sono esclusivamente dei favori divini. La più ampia esposizione in lingua occidentale dei carismi degli Intimi si trova nell'opera di Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1987.

119 Nel Cap. 270 [II 574.22] Ibn ʿArabī precisa: “Il Polo fa parte degli Uomini perfetti e diciamo che fa parte a causa dei Solitari poiché anche essi sono stati resi perfetti. Tra le condizioni del Polo vi è quello di attestare il corso abituale delle cose e di procedere in base ad esso, e non si manifesta mai su di lui una rottura del corso abituale, come succede ai possessori degli stati spirituali”.

120 Nel Cap. 184, dedicato alla stazione dei carismi, Ibn ʿArabī precisa [II 369.13] che il carisma “è di due tipi: sensibile ed intelligibile. La gente comune non conosce se non il carisma sensibile come [...] il rendere noto le cose nascoste del passato, del presente e del futuro, il camminare sull'acqua, il librarsi nell'aria [...] Quanto al carisma intelligibile non lo conosce se non l'élite dei servitori di Allah – la gente comune non lo conosce – ed esso consiste nel fatto che il servitore mantenga la regola della Legge, sia assistito nell'ottenimento dei nobili tratti di carattere e nell'evitare quelli vili, nell'osservanza degli obblighi rituali nei tempi prescritti, nell'affrettarsi a compiere il bene, nel far cessare nel suo cuore il rancore ed il disprezzo verso gli altri [...]. Tutte queste cose sono per noi i carismi intelligibili degli Intimi, ai quali [carismi] non ha accesso l'inganno [divino] o il degrado progressivo, bensì essi sono un indice dell'osservanza dei patti e della validità della ricerca”. Va sottolineato che trattandosi di carismi queste cose non sono nel potere dell'uomo, anche se spesso egli si illude di poterle compiere da solo.

Tra essi vi è quello di venir a conoscere le cose nascoste (*guyūb*) ⁽¹²¹⁾, nei loro diversi gradi, come le cose nascoste di ordine sensibile che non possono essere viste se non andandovi, come i luoghi, le città ed i gesti della loro gente; le cose nascoste di ordine spirituale come gli Angeli, i ġinn e chi comunemente non viene percepito dai sensi tra questi corpi sottili, ignei, luminosi e fumosi (*nuḥāsīyya*) ⁽¹²²⁾; le cose nascoste di ordine corporeo non grossolano (*ġasadāniyya*) ⁽¹²³⁾ come il mondo dell'immaginazione [percepito] durante la veglia; le cose nascoste di ordine intelligibile che hanno assunto una forma corporea non grossolana, che consiste nel venire a conoscere il significato di queste forme immaginate; le cose nascoste di ordine corporeo (*ġismiyya*), come il venir a conoscere il segreto cercato dal mondo della composizione, grossolano, sottile e diafano; le cose nascoste di ordine luminoso, come gli astri e le altre luci; le cose nascoste che danno luce ed ombra, come i Paradisi; le cose nascoste tenebrose, come l'Inferno e chi sta in esso; i misteri affidati agli spiriti perdutoamente innamorati; i misteri intelligibili come il destino, le volontà e le scienze; i misteri divini delle conoscenze e delle discese (*tanazzulāt*). Tutti questi sono carismi dell'élite, ad eccezione dello svelamento di ordine sensibile, che riguarda [anche] la gente comune.



121 Il termine *gayb*, di cui *guyūb* è il plurale, ricorre 48 volte nel Corano ed indica ciò che è invisibile, nascosto; a seconda del contesto può essere tradotto anche come mistero.

122 Il termine *nuḥās*, che ricorre in Cor. LV-35, è soprattutto usato per indicare il rame, ed è in questo senso che viene principalmente impiegato da Ibn 'Arabī quando si tratta dei minerali e dell'alchimia. Ma nel Cap. 371 [III 437.16] egli afferma: "Quando Egli creò la Terra e misurò in essa i suoi nutrimenti, e rivestì l'Aria con la forma del *nuḥās*, che è il fumo (*duḥān*), da questo fumo creò i sette Cieli ordinati per gradi, a guisa di corpi sottili, e li pose sulla Terra come delle cupole".

123 Nel Cap 73, questione CLIII [II 130.2] Ibn 'Arabī afferma: "Se chiedi che cos'è il *ġasad* noi rispondiamo: ogni spirito o idea che si manifesta nella forma di un corpo (*ġism*) luminoso o elementare"; e nel Cap. 346 [III 186.28] aggiunge: "In questa dimora ho compreso la differenza tra i corpi grossolani (*aḡsām*) ed i corpi non grossolani (*aḡsād*): i primi sono questi corpi conosciuti dalla gente comune, siano essi sottili [in senso fisico], diafani o spessi [cfr. Cap. 350 (III 214.17)], che si vedano o non si vedano, mentre i secondi sono quelli in cui appaiono gli spiriti durante la veglia e che assomigliano nella forma ai primi, come pure le forme che percepisce durante il sonno chi dorme e che sono simili ai primi per ciò che ne fornisce la sensazione, ma che in se stessi non sono corpi grossolani (*aḡsām*)". Quest'ultima definizione di *ġasad* ha il suo fondamento nel Corano, come spiega Ibn 'Arabī nel Cap. 9 [I 133.12]: "Questa forma sensibile in cui si manifestano gli esseri spirituali si chiama *ġasad* e corrisponde al Suo detto: "e noi ponemmo sul suo trono un corpo (*ġasad*)" (Cor. XXXVIII-34), ed al Suo detto: "...noi non demmo loro un corpo (*ġasad*) che potesse fare a meno del nutrimento" (Cor. XXI-8).

Tra i loro carismi vi è il ripiegamento (*tayy*) della Terra ⁽¹²⁴⁾, che essi percorrono in pochi passi, il camminare sull'acqua ed il librarsi nell'aria, e ciò è proprio della gente la cui *himma* governa il corpo sì da disporre a volontà di esso.

Tra i loro carismi vi è il nutrirsi dell'esistenza (*akl al-kawn*) ⁽¹²⁵⁾, le allocuzioni (*hiṭābāt*), la scrittura (*kitāba*), l'incontro (*liqā'*) ⁽¹²⁶⁾ ed i Nomi della genesi (*takwīn*) ⁽¹²⁷⁾, o per mezzo della conoscenza dei Nomi o semplicemente per mezzo della veridicità, poiché [la frase] “Nel Nome di Allah” proferita da te equivale al “Sii (*kun*)” da parte Sua: così ha riferito uno dei conoscitori tra la gente della genesi ⁽¹²⁸⁾, e ciò è vero.

124 Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 225 dell'edizione curata da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quḍs, il Cairo, 2016, Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che il ripiegamento della Terra è un carisma proprio di coloro che sono dediti al combattimento interiore, che spezzano la nave dei loro corpi con lo sforzo e la fatica nei comportamenti, e ciò perché Allah, sia Egli esaltato, il Sapiente ed il Saggio, ha posto le saggezze nella corrispondenza (*munāsaba*), ed è su questo principio che si basa questo libro. Egli non manifesta una stazione se non c'è tra essa e l'attributo che ti ha condotto ad essa una corrispondenza. Prendiamo per esempio l'occhio: se esso si attiene ai limiti che Egli, sia Gloria a Lui, gli ha imposto, e si caratterizza con ciò che gli è stato ordinato ed assegnato e si sforza in tutto ciò nel modo più completo, la sua ricompensa è la contemplazione”.

125 Questa enigmatica espressione ricorre anche nei capitoli 186 [II 372.16], 303 [III 15.1], 309 [III 35.25], e nella *Risālat al-anwār*, a pag. 161 delle *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Dār Šādir, Beirut, 1997. Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 199 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Tra i loro carismi vi è anche quello che al possessore di questa stazione si presenta un ḡinn o un Angelo con ciò di cui ha bisogno quanto a cibo, bevanda e vestito, oppure gli viene fornito sospeso nell'aria, come capitò ad uno di loro che aveva bisogno di acqua nel deserto e che avendo sentito sopra la sua testa un tintinnio alzò il capo e vide una coppa, sospesa ad una catena d'oro, da cui si abbeverò [...]. Uno di loro venne visto mentre una donna sconosciuta gli offriva del cibo ed essendogli stato chiesto chi fosse egli rispose: “È questo basso mondo, che è al mio servizio””. Un aneddoto simile è riportato anche nel Cap. 560 [IV 550.19].

126 Si tratta di tre modalità di ispirazione. Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 145 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Ero occupato a redigere un libro ispirato [*ilqā'ī*], cioè mediante una proiezione divina] e mi venne detto: “Scrivi: questo argomento (*bāb*) è difficile da descrivere ed impossibile da svelare”, dopo di che non sapevo più cosa scrivere e restai in attesa dell'ispirazione, tanto da essere turbato nella mia complessione, e stavo per morire. Allora si erse davanti a me una tavola luminosa su cui c'erano delle righe verdi luminose in cui c'era scritto: “Questo argomento è difficile da descrivere ed impossibile da svelare” ed il seguito del discorso sull'argomento. Lo copiai fino alla fine, poi la tavola scomparve”. Si trattava del *Kitāb al-isrā'*, poiché la frase citata si trova a pag. 178 dell'edizione di Su'ād al-Ḥakīm, Beirut, 1988.

127 Questa espressione ricorre nel Cap. 333 [III 126.30] ove alcune righe prima [III 126.9] Ibn 'Arabī precisa che quando colui che conferisce la genesi dice: “Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente”, in questa formula sono contenuti tre Nomi, così come nella genesi divina per mezzo del *kun* vi sono tre lettere, la *kāf*, la *wāw* e la *nūn*.

128 La gente della genesi è menzionata nel Cap. 328 [III 105.2 e 106.3], ove Ibn 'Arabī precisa [III 105.31]: “Quando coloro che hanno il potere della genesi, cioè la facoltà divina di dare l'esistenza alle entità, contemplano l'allineamento e l'ordinamento del Mondo ed il fatto che non c'è più in esso spazio per la loro genesi, essi capiscono che Allah Si è frapposto tra loro e l'esistenziazione di ciò che non esiste, che è la vera genesi, e che la sola genesi che resta loro è la trasmutazione degli stati, facoltà che si trova anche nella gente comune: uno era in piedi e si siede, o era seduto e si alza, o era fermo e si muove, o si muoveva e si ferma, e nel suo potere non c'è altro che questo. La genesi, che consiste nel dare l'esistenza a ciò che non esiste non ha più luogo ove

Tra i loro carismi vi è la manifestazione di una forza straordinaria nei loro corpi, come colui che sradica un albero con il suo piede mentre gira durante una riunione di *samāʿ*, o colui che fa crollare un muro con un colpo della mano; c'è chi semplicemente addita, come chi indica con il dito una persona per farla cadere ed essa cade, o fa il gesto di colpirlo alla nuca e la sua testa vola.

Tra i carismi propri dell'élite vi è lo svelamento di come la vita pervada tutto il mondo ⁽¹²⁹⁾ e di come gli effetti dipendano dalle loro cause; penetrare con l'occhio della vista interiore nelle cose senza mediazione mentale; risuscitare i morti e dare l'esistenza a ciò che non la possiede; soddisfare, con o senza l'intervento di un'uomo, le necessità di un bisognoso senza che questi abbia fatto sapere a parole o mediante il suo stato ciò di cui ha bisogno; trasmutare le entità.

Il principio che riunisce per te tutte queste cose è che quando un uomo rompe un'abitudine della sua anima, tra quelle in cui persistono le anime delle creature o la sua in particolare, Allah rompe per lui il corso abituale delle cose e questa rottura viene chiamata carisma dalla gente comune. Quanto all'élite, il carisma consiste nell'assistenza divina che ha dato loro l'aiuto e la forza di rompere le abitudini delle loro anime: per noi è questo il vero carisma.

Quanto a ciò che la gente comune chiama carisma, gli iniziati rifuggono dal prestargli attenzione, poiché esso è condiviso anche da chi è oggetto dell'astuzia e dell'inganno [da parte di Allah] ed inoltre si tratta di una ricompensa, per cui essi temono che possa essere la quota spettante [in questo mondo] alla loro opera, deprivandoli così della ricompensa nella sua vera sede, cioè l'aldilà ⁽¹³⁰⁾. Per questo, quando qualcosa di essa ci viene anticipato [in questo mondo] abbiamo paura che possa essere la quota spettante alla nostra opera, ed a questo riguardo vi sono delle notificazioni che lo confermano ⁽¹³¹⁾. E se è corretto avere paura

manifestarsi nel Mondo [...] Coloro che hanno il potere della genesi hanno solo i gradi della gente comune, con la differenza che la gente comune è dotata di genesi nell'ambito delle cose ordinarie, mentre loro hanno questa facoltà anche al di fuori del corso abituale delle cose”.

129 Nel Cap. 560 [IV 451.5] Ibn 'Arabī afferma: “In realtà ogni forma del Mondo possiede uno spirito, ma Allah ha distolto i nostri sguardi dal cogliere la vita di ciò di cui si dice che è inanimato. Nell'aldilà la realtà diverrà manifesta per la generalità degli uomini e per questo esso si chiama la dimora della vita. In questa dimora non vedrai nulla che non sia animato e dotato di parola, al contrario della tua condizione in questo mondo, così come viene riportato nel *Ṣaḥīḥ* che i sassolini [posti] nella mano dell'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, glorificarono Allah”.

130 Nel Cap. 184 [II 269.23] Ibn 'Arabī afferma: “Se noi supponiamo che si tratti di un [vero] carisma è indispensabile che sia conseguenza di rettitudine, o che consegua ad essa rettitudine: ciò è indispensabile altrimenti non si tratta di un carisma. E se il carisma è conseguenza di rettitudine è possibile che Allah faccia di essa la quota spettante alla tua opera e la ricompensa del tuo agire”, e nel *Kitāb mawāqīʿ an-nuḡūm*, a pag. 136 dell'edizione citata, aggiunge: “Ringrazia Allah per esso [carisma] ed invocaLo e chiediGli di non fare di esso la quota spettante alla tua opera, e di non essere tra coloro che si sforzano per ottenerlo”.

131 L'anticipazione in questo mondo del bene che spetta ad una persona è menzionato in uno *ḥadīṭ* riportato

quando si presenta un carisma, allora per noi non si tratta di un carisma [nel senso di favore], ma solo di una rottura del corso abituale delle cose. Se però ad esso si accompagna la buona novella che è qualcosa in più e che non diminuisce la quota di ricompensa e non porta ad essere velati, allora si chiama carisma, ma in realtà è la buona novella ad essere il carisma.

I carismi della gente di questa Via sono molti di più di quanto si possa enumerare, ma ci siamo limitati alle matrici dei carismi, senza entrare nel dettaglio, di modo che quando arriva un carisma particolare tu sappia riconoscere la sua specie: ad esempio il far sgorgare l'acqua ed il miele, la moltiplicazione del cibo ed altri simili rientrano in quanto abbiamo detto riguardo al dare l'esistenza a ciò che non esiste ed alla formula "Nel Nome di Allah", e così di seguito. Questo è quanto basta riguardo ai loro carismi.

Avendo parlato a sufficienza dei carismi, passiamo a parlare delle loro dimore (*manāzil*) divine e delle loro condiscendenze (*munāzalāt*) [o: incontri a metà strada]. Quanto alla loro dimora essa è di due tipi: una dimora in cui il Vero scende su di loro, ed una dimora in cui essi fanno tappa dal Vero, sia Egli esaltato. Quanto alle loro condiscendenze esse sono di un solo tipo e cioè che il Vero discende su di loro nello stesso momento in cui essi fanno tappa da Lui ⁽¹³²⁾, sì che essi si incontrano in uno dei *barzah*, ed i gradi di questa condiscendenza sono indefiniti così come sono indefiniti i gradi delle dimore iniziatiche ⁽¹³³⁾. Il nostro intento è quello di far rilevare la numerosità delle loro dimore e non di descriverle nel dettaglio; [aggiungo solo che] intendo qui con il Vero, nel percorso delle dimore, le sottili grazie (*latā'if*) che discendono su di loro da parte di Allah, sia Egli esaltato, nello stato della loro estinzione (*fanā'*) dalle loro anime e del loro assentarsi (*gayba*) da loro stessi.

Che Allah ci faccia trarre profitto dalla scienza e ci faccia essere della Sua gente con il Suo favore. Amen.

da al-Buḥārī, XXIII-25, XLVI-25, LXVII-83, e da Muslim, XVIII-101.

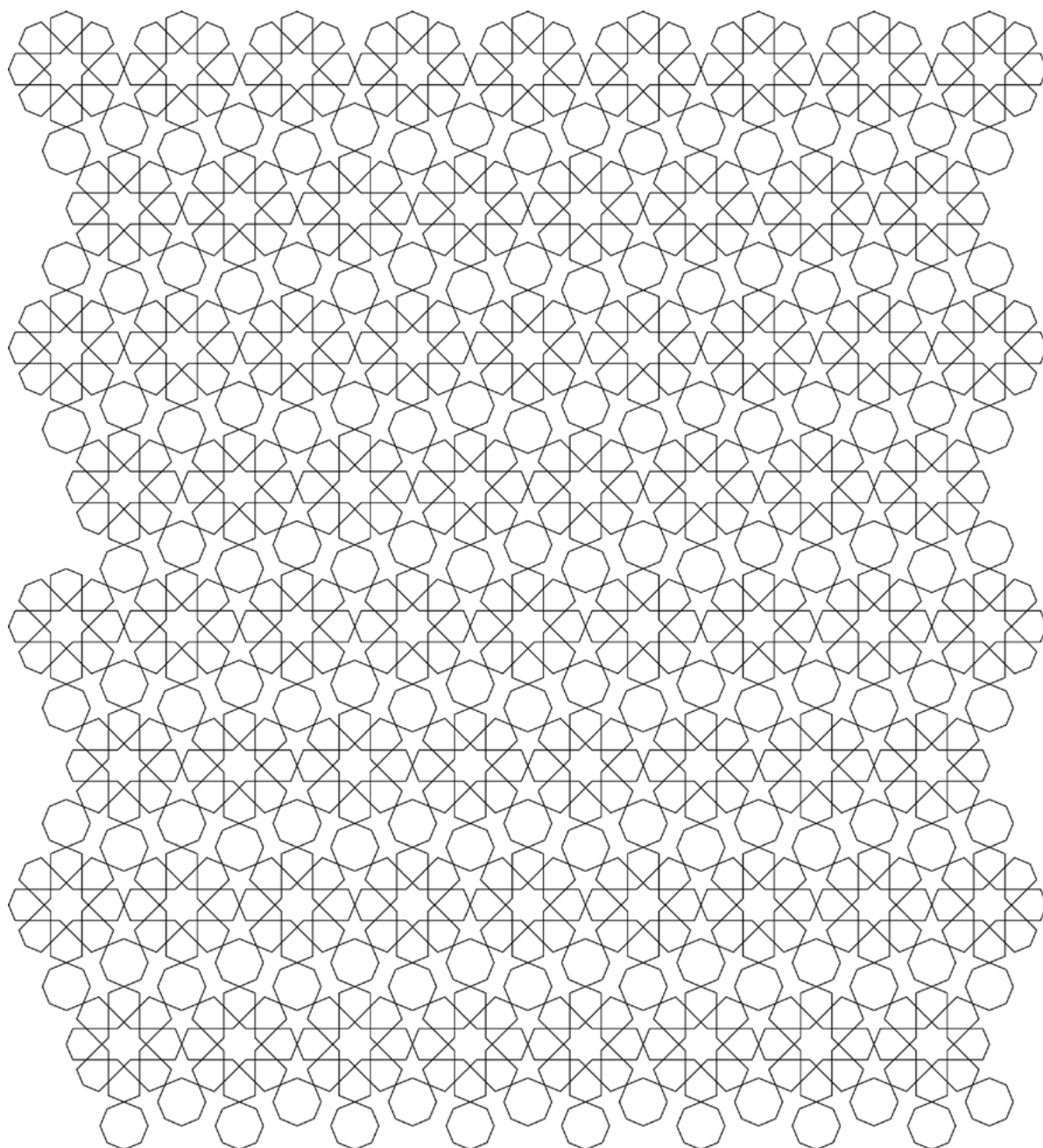
132 Il verbo *nazala*, se seguito dalla preposizione *ilā* significa discendere dall'alto in basso, mentre se è seguito dalla preposizione *'alā* significa fare sosta, prendere alloggio. I due significati del termine *manzil* derivano da questi due sensi del verbo *nazala*, come viene spiegato nel Cap. 271 [II 577.32]: "La differenza tra una dimora e le condiscendenze è quella che ti abbiamo spiegato, cioè che la dimora è la stazione in cui il Vero discende verso di te (*yanzilu ilay-ka*) o in cui tu fai sosta presso di Lui (*tanzilu 'alay-hi*): nota la differenza tra *ilay-ka* e *'alay-hi*. La condiscendenza ha luogo quando Egli vuole discendere verso di te e pone nel tuo cuore il desiderio di fare sosta presso di Lui; la tua *himma* si muove con un moto spirituale sottile per fare sosta presso di Lui e l'incontro con Lui avviene tra le due discese: il tuo far sosta (*nuzūl*) presso di Lui prima di raggiungere la dimora, e la Sua discesa (*nuzūl*) verso di te – cioè l'orientamento (*tawaḡḡuh*) di un Nome divino – prima che Egli raggiunga la dimora. L'accadimento di questo incontro al di fuori delle due dimore si chiama condiscendenza". Nel Cap. 384 [III 523.25] aggiunge: "In realtà, da parte del servitore, questa discesa è una salita (*su 'ūd*); noi la chiamiamo discesa solo perché egli cerca tramite questo innalzamento di scendere presso il Vero".

133 La quinta sezione (*faṣl*) delle *Futūḥāt* è dedicata alle condiscendenze ed include 78 capitoli, dal Cap. 384 al Cap. 461, mentre la quarta sezione è dedicata alle dimore ed include 114 capitoli, ciascuno in corrispondenza con una Sūra del Corano.

...

EDIZIONE DEL *KITĀB AL-AMR AL-MUḤKAM AL-MARBŪṬ FĪ-MĀ YALZAM AHL ṬARĪQ ALLĀH MIN AL-ŠURŪṬ* DI IBN ‘ARABĪ

Edizione critica di Maurizio Marconi



محيي الدين ابن العربي

كِتَابُ الْأَمْرِ الْمُحْكَمِ الْمَرْبُوطِ
فِي مَا يَلْزَمُ أَهْلَ طَرِيقِ اللَّهِ مِنَ الشُّرُوطِ

تحقيق: موريثيو ماركوني

كِتَابُ الْأَمْرِ الْمُحَكَّمِ الْمَرْبُوطِ فِي مَا يُلْزَمُ أَهْلَ طَرِيقِ اللَّهِ مِنَ الشُّرُوطِ⁽¹⁾

فهرس المخطوطات:

د: ولي الدين برقم ٥١

ش: شهيد علي برقم ١٣٤١

ك: كويريلي برقم ٥٣

ن: جامعة استامبول (University) برقم A ١٥٨٣

م: المكتبة الوطنية الاسرائيلية برقم ٢٢٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ⁽²⁾.

(¹) د: -؛ ش: رسالة الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشُّرُوطِ أيضًا من كلام الشيخ العلامة شيخ الطائفة محيي الدين أبي عبد الله مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن العربي الطائفي الحاتمي نفع الله به؛ ك: كتاب الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشُّرُوطِ؛ ن: كتاب رسالة المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشُّرُوطِ أيضًا تأليف الشيخ نفع الله به ورضي عنه. كان مولد الشيخ محيي الدين بن عربي ببلدٍ من بلاد الأندلس اسمها مُرْسِيَّة ليلة الاثنين ١٧ من شهر رمضان المُعَظَم سنة ٥٦٠ وكانت وفات الشيخ محيي الدين بن العربي بدمشق الليلة الثانية والعشرون من ربيع الآخر سنة ٦٣٨ ودفن بمقبرة القاضي محيي الدين بن الزكي بصالحية دمشق بسفح جبل قاسيون وكانت له جنازةٌ حسنة ويوم مشهود وكان عمره ٧٧ سنة؛ م: -

(²) د: + صلى الله على سيد الخلق مُحَمَّد وعلى آله وصحبه وسلّم؛ ش: + اللهم اختم بالخير ووفق برحمتك يا ارحم الراحمين. قال الشيخ الإمام شيخ الإسلام سيد الطائفة محيي الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن العربي الحاتمي الطائفي رضي الله عنه؛ ك: + وصلى الله على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وسلّم؛ ن: + وصلى الله على مُحَمَّد. قال سيدنا وإمامنا وشيخنا الإمام العالم الأَوَحْدُ الْمُحَقِّقُ محيي المِلَّةِ والدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن العربي الطائفي الحاتمي رضي الله عنه؛ م: + صلى الله على سيدنا مُحَمَّد وآله وسلّم تسليماً. قال الشيخ الإمام العالم المُحَقِّقُ المُتَبَجِّرُ محيي الدين شرف الإسلام لسان الحقائق علامة العالم قدوة الأكابر محلّ الأوامر أعجوبة الدهر فريد العصر أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن العربي الطائفي الحاتمي ثم الأندلسي

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾⁽¹⁾.

لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَنَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَام ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾⁽²⁾ دَعَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَابَتَهُ، وَوَقَفَ عَلَى الصِّفَا وَأَخَذَ يُنْذِرُهُمْ وَيَقُولُ⁽³⁾ مَا أَمَرَ بِهِ أَنْ يَقُولَ، عَلَى مَا ذَكَرَهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ. وَخَرَجَ مُسْلِمٌ أَيْضًا فِي الصَّحِيحِ⁽⁴⁾ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁵⁾ أَنَّهُ قَالَ: «الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».

الأقربون أولى بالمعروف في حُكْم الشرع، والأقربون على نوعين: قرابة طينية⁽⁶⁾ وقرابة دينية، والمعتبر في الشرع القرابة الدينية. فإن النبي عليه الصلاة والسلام⁽⁷⁾ يقول: «لا يتوارث أهل ملتين»، فلولاً الدين ما ورث قرابة الطين شيئاً. ولقد أشار شيخنا أبو العباس إشارةً بديعةً في هذا، وذلك أنني دخلتُ عليه يوماً فقلتُ له: «الأقربون أولى بالمعروف» فقال: «إلى الله»⁽⁸⁾ وقال الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾⁽⁹⁾. فإذا ثبتَ الإيمانُ كانت الأخوة، وإذا كانت الأخوة كانت الشفقة والرحمة، ولا معنى للشفقة⁽¹⁰⁾ والرحمة إلا أن تُنفذ أخاك من النار إلى الجنة، وتُنقله من الجهل إلى العلم ومن الذم إلى الحمد ومن النقص إلى الكمال؛ فإنه لا يكمل عبدُ الإيمان حتى يُحبَّ لأخيه ما يُحبُّ لنفسه، على ما ذكره مسلم في مُسنَّده: «والمؤمنون يدُّ واحدة على من سواهم والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً».

(1) [الأعراف: ٤٣]

(2) [الشعراء: ٢١٤]

(3) ك: -

(4) م: صحيحه

(5) ن: عليه السلام

(6) م: + وهي قرابة النسب

(7) ك، ن: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(8) ك: + تعالى

(9) [الحجرات: ١٠]

(10) ن: الشفقة

فاعلم أنّ المؤمنين بهذا الحُكم يجب نُصَحُّهم وإنبَاههم من الغفلة، وإيقاظهم من نومة الجهالة، وإنقاذهم من شفاء الحُفرة النارية التي هم عليها، غير أنّ المؤمنين انقسموا على مراتب كثيرة، من جملتها مرتبة تُسمّى التصوّف، أخذتها طائفة تُسمّى الصوفيّة، آثروا الآخرة على الدنيا واختاروا الحقّ على الخلق وما من طائفة في مرتبة إلا وهي في تلك المرتبة على حالين: صادقة ذات حقيقة، ومُدَّعية لا حقيقة عندها. فقرابة كلّ طائفة من كانت معها على طريق⁽¹⁾ واحدة، إمّا بالصورة، وهم المُدَّعون الذين لا حقيقة عندهم، وإمّا بالصورة والمعنى، وهم المُحَقِّقُونَ. فتعيّن⁽²⁾ علينا لكونهم من الأقربين أن نُنذِرَهم⁽³⁾، ولكونهم من المسلمين أن ننصَحَهم⁽⁴⁾، ولكونهم في مقام الأخوة⁽⁵⁾ أن نُشْفِقَ⁽⁶⁾ عليهم.

واعلم أنّ هذه⁽⁷⁾ الطريق⁽⁸⁾، أعني طريق الله الذي هو الصراط المستقيم، هو أجلّ الطرق وأسناها لأنّ الطرق تُشْرَفُ وتُنْزَعُ بحسب غاياتها⁽⁹⁾، ولما كان هذا الطريق غايته الحقّ سبحانه والحقّ أشرف الموجودات وأعزّ المعلومات، لا إله إلا هو، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها، والدالّ عليه سيّد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم، والسالك عليه أسعد السالكين وأنجاهم؛ فينبغي للعاقل أن لا يسلك من الطرق سواه لإرتباطه بسعادته الأبدية.

(1) ش: طريقة

(2) ك: فيعين

(3) ك: تُنذِرَهم

(4) ك: تُنصَحَهم

(5) ش: + معنا

(6) ك: تُشْفِقَ

(7) ش: هذا

(8) ن: الطريقة

(9) م: غايتها

واعلم أن أهل طريق الله تعالى⁽¹⁾ شَخْصَان: صادق وصديق، أعني تابعًا ومتبوعًا؛ فالتابع هو المريد والسالك والتلميذ، والمتبوع هو الشيخ والأستاذ والمعلم، وسواء كان هذا الشيخ متبوعًا أو لم يكن، وإنما المعنى تأهله للشيخوخة والإرشاد لتمكُّنه في ذلك المقام⁽²⁾ واستقلاله واستبداده. وغرضي في هذه العجالة أن تُبين⁽³⁾ مقام الشيخوخة ولوازِمها ومقام المريد ولوازِمه وما ينبغي أن يتعامل⁽⁴⁾ به أهل طريق الله ويُعاملوا به طريق الله تعالى⁽⁵⁾ ولهذا سمَّيْتُها: "الأمر المُحكَّم المَرْبُوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط". فإنَّ الزمان مَشْحُون بالدَعَاوى الكاذبة العريضة، فلا مريد صادق ثابت القدم في سلوكه، ولا شيخ مُحَقِّق يَنْصَحه ويُخرِّجه⁽⁶⁾ من رُغْوَةِ نفسه وإعجابه برأيه ويُعَرِّبُ له عن طريق الحق؛ فالمريد يدَّعي الشيخوخة والرياسة، وهذا كَلِّه تَخْلِيط⁽⁷⁾ وتلبيس.

فاعلم أن مقام الدَّعوة إلى الله، وهو مقام الشيخوخة، هو مقام النُّبُوَّة والوراثة⁽⁸⁾ الكاملة، والحاصل فيه يقال له النبي في زمان النُّبُوَّة ويقال له الشيخ والوارث والأستاذ⁽⁹⁾ في حق العلماء بالله من غير أن يكونوا أنبياء، وهو الذي قالت⁽¹⁰⁾ فيه السادة من أهل طريق الله: "مَنْ لم يكن له أستاذ فإنَّ الشيطان أستاذُه"، وإنَّ جبريل عليه السلام⁽¹¹⁾ هو أستاذ النبيين⁽¹²⁾ عليهم السلام⁽¹⁾.

(1) م: -

(2) د: -

(3) ك: تبين؛ م: ابين

(4) ن: يُعامل

(5) ك: -

(6) م: فيُخرِّجه

(7) د؛ ش، ك، ن، م: تَخْلِيط

(8) م: والوراثة

(9) ش: الأستاذ والوارث

(10) ش: قال

(11) ش: -

(12) م: النبي

ولقد خرّج الهَرَوِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي كِتَابِ دَرَجَاتِ التَّائِبِينَ لَهُ، وَهُوَ رَوَّايَتِي عَنْ الشَّرِيفِ جَمَالِ الدِّينِ يُونُسَ بْنِ يَحْيَى بْنِ أَبِي الْحَسَنِ مِنْ دُرِّيَّةِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، حَدَّثَنِي بِهِ قِرَاءَةً مَنِّي عَلَيْهِ بِالْحَرَمِ الشَّرِيفِ تُجَاهَ الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ مِنَ الْكَعْبَةِ الْمُعَظَّمَةِ، سَنَةَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْوَقْتِ عَبْدِ الْأَوَّلِ بْنُ عَيْسَى السَّجَزِيُّ⁽²⁾، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمُلِحِيِّ عَنْهُ، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَ مَلَكًا⁽³⁾ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعِنْدَهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ: «يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ خَيَّرَكَ أَنْ تَكُونَ نَبِيًّا عَبْدًا، وَإِنْ شِئْتَ نَبِيًّا مَلَكًا»⁽⁴⁾ فَأَوْمَأَ⁽⁵⁾ إِلَيْهِ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽⁶⁾ أَنْ تَوَاضَعَ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَبِيًّا عَبْدًا»⁽⁷⁾. وَغَرَضُنَا مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْلِيمُ جَبْرِيلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ⁽⁸⁾، وَأَنَّهُ اخْتَارَ مَا اخْتَارَهُ لَهُ؛ فَمَقَامُ جَبْرِيلَ هُنَا⁽⁹⁾ مَقَامُ الشَّيْخِ الْمُعَلِّمِ، وَمَقَامُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽¹⁰⁾ مَقَامُ الْمُتَعَلِّمِ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾⁽¹¹⁾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى⁽¹²⁾: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾⁽¹³⁾ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ أَدَبَنِي فَأَحْسَنَ أَدَبِي»، فَلَا بُدَّ مِنْ مُؤَدِّبٍ وَهُوَ الْأُسْتَاذُ. فَإِنَّ هَذَا الطَّرِيقَ، لَمَّا كَانَ⁽¹⁴⁾ فِي غَايَةِ الشَّرَفِ وَالْعِزَّةِ، حُقِّقَتْ بِهِ الْأَفَاتُ

(1) د: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ؛ ن: صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ؛ م: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(2) م: السَّجَزِيُّ

(3) ش: + صَخَّ أَتَهُ إِسْرَافِيلُ

(4) ن: مَلَكًا

(5) د، ش، ن: فَأَوْمَأَ

(6) د: -

(7) م: أَنْ تَوَاضَعَ -

(8) ن: عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ م: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(9) ن: هَاهُنَا

(10) ك، ن: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(11) [طه: ١١٤]

(12) ش: -

(13) [الْقِيَامَةُ: ١٦-١٨]

(14) ش: كَانَتْ

والقواطع والأمور المهلكة من كل جانب، فلا يسئلُك إلا شجاع مقدام
ويكون معه دليل علام، وحينئذ تقع الفائدة، فعلى الشيخ أن يوفي حق
مرتبتة، وعلى المريد أن يوفي حق طريقه.

فصل

اعلم أن مقام الشيخوخة ليس هو الغاية، فإن الشيخ أيضا طالب من ربه
ما ليس عنده، فإن الله⁽¹⁾ يقول لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَقُلْ رَبِّ
زِدْنِي عِلْمًا﴾⁽²⁾. **فصفة الأستاذ** أن يكون عارفا بالخواطر النفسية⁽³⁾
والشيطانية والملكية والربانية، عارفا بالأصل الذي تنبعث منه هذه
الخواطر، عارفا بحركاتها الظاهرة، عارفا بما فيها من العلل
والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة، عارفا
بالأدوية وأعيانها، عارفا بالأزمة التي يحمل المريد⁽⁴⁾ فيها على
استعمالها، عارفا بالأمزجة، عارفا بالعوائق والعلائق الخارجة، مثل
الوالدين والأولاد والأهل والسلطان، عارفا بسياساتهم وبجذبة المريد⁽⁵⁾
صاحب العلة من أيديهم. هذا كله إذا كان المريد له رغبة في طريق
الله، وإن لم تكن⁽⁶⁾ له رغبة فلا ينفع.

ومن شرط الشيخ أن لا يترك المريد يبرح من منزله البتة إلا بإذنه
لحاجة يوجهه فيها.

ومن شرطه أن يعاقب المريد على كل هفوة تصدر منه، ولا سبيل إلى
الصفح عنه في زلة البتة؛ فإن فعل فلم يوف حق المقام الذي هو⁽⁷⁾ فيه،

(1) ك: + تعالى

(2) [طه: ١١٤]

(3) ش: الغضبية؛ ن: النفسانية

(4) د: يحمل للمريد؛ ك: تحمل المريد

(5) ك، ن: وبجذبه المريد

(6) ن: يكن

(7) ش: -

وهو إمامٌ غاشٌّ لرعيته غير قائم بحُرْمَةِ رَبِّهِ. فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَبَدَى لَنَا صَفَحَتَهُ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ».

وَمِنْ ذَلِكَ أَنْ يَشْتَرِطَ عَلَى الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَكْتُمَهُ شَيْئًا مِمَّا (1) يَخْطُرُ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَمَا يَطْرَأُ عَلَيْهِ فِي حَالِهِ؛ **وَمَتَى** (2) لَمْ يَكُنِ الطَّبِيبُ يُمَيِّزُ أَعْيَانَ الْأَعْشَابِ وَالْعَقَاقِيرِ، عَارِفًا بِتَرْكِيبِ الْأَدْوِيَةِ، فَإِنَّهُ مُهْلِكٌ لِلْمَرِيضِ. فَإِنَّ الْعِلْمَ مِنَ غَيْرِ الْعَيْنِ لَا يُفِيدُ، فَلَا بُدَّ مِنَ عَيْنِ الْيَقِينِ (3). أَلَا تَرَى، لَوْ كَانَ لِلْعَشَّابِ غَرَضٌ فِي إِهْلَاكِ الْمَرِيضِ، فَإِذَا وَصَفَ الطَّبِيبُ الدَّوَاءَ مِنْ جِهَةٍ كَوْنَهُ عَالِمًا بِهِ وَهُوَ لَا يَعْرِفُ شَخْصَ الدَّوَاءِ وَقَلَّدَ (4) الْعَشَّابُ فِي ذَلِكَ، فَأَعْطَاهُ الْعَشَّابُ مَا فِيهِ هَلَاكُ الْعَلِيلِ، وَيَقُولُ: "هَذَا مَطْلُوبُكَ" فَيَسْقِيهِ الطَّبِيبُ الْمَرِيضَ فِيهِلِكَ، وَإِثْمُهُ فِي عُنُقِ الطَّبِيبِ وَالْعَشَّابِ؛ فَإِنَّ الطَّبِيبَ كَانَ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُدَاوِيَهُ إِلَّا بِمَا يَعْرِفُ عَيْنَهُ وَشَخْصَهُ. فَكَذَلِكَ الشَّيْخُ إِذَا لَمْ يَكُنْ صَاحِبَ ذَوْقٍ (5) وَأَخَذَ الطَّرِيقَ مِنَ الْكُتُبِ وَأَفْوَاهِ الرِّجَالِ، وَقَعَدَ يُرَبِّي بِهِ الْمُرِيدَ طَلِبًا لِلْمَرْتَبَةِ وَالرَّئَاسَةِ، فَإِنَّهُ مُهْلِكٌ لِمَنْ تَبِعَهُ لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُ مَوْرِدَ الطَّالِبِ وَلَا مَصْدَرَهُ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ الشَّيْخِ دِينُ الْأَنْبِيَاءِ وَتَدْبِيرُ الْأَطْبَاءِ وَسِيَاسَةُ الْمُلُوكِ، وَحِينَئِذٍ يُقَالُ لَهُ أَسْتَاذٌ.

وَيَجِبُ عَلَى الشَّيْخِ أَنْ لَا يَقْبَلَ مُرِيدًا حَتَّى يَخْتَبِرَهُ.

وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَحَاسِبَ الْمُرِيدَ عَلَى أَنْفَاسِهِ وَحَرَكَاتِهِ، وَيُضَيِّقَ عَلَيْهِ عَلَى قَدْرِ صِدْقِهِ فِي اتِّبَاعِهِ، فَإِنَّهُ طَرِيقُ الشَّدَّةِ لَيْسَ لِلرَّخَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ، لِأَنَّ الرُّخَصَ إِنَّمَا هِيَ لِلْعَامَّةِ، لِأَنَّهُمْ قَنِعُوا بِكَوْنِهِمْ يَنْطَلِقُ عَلَيْهِمْ اسْمُ الْإِيمَانِ خَاصَّةً، مُؤَدِّينَ لِمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ دُونَ زِيَادَةٍ. وَمَنْ طَلَبَ الْأَنْفُسَ وَالزِّيَادَةَ عَلَى مَرْتَبَةِ الْعَوَامِّ فَلَا بُدَّ أَنْ يَذُوقَ الشَّدَائِدَ فِي نَيْلِ ذَلِكَ،

(1) د: ما

(2) د: -

(3) ش: + حينئذ؛ م: + وحينئذ

(4) م: قَلَّدَ

(5) م: الذَّوْقُ

فإنه من أراد أن يرى الدُرَّ في نَحْرِهِ⁽¹⁾ فلا بُدَّ أن يقاسي ظلمة بَحْرِهِ ويسجنَ روح الحياة عن⁽²⁾ سَرِيَانِهِ؛ فإنَّ الغاطس في البَحْرِ أَلَيْسَ⁽³⁾ يُمَسِّكُ نَفْسَهُ؟ فَتَحَقَّقْ ما ذكرناه. **وكان** إمامنا أبو مدين يقول: "ما⁽⁴⁾ للمريد وللرَّحْص؟". قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽⁵⁾ فأين أنت؟ بعد الجهاد تَتَضَحَّ السُّبُلُ، وعند⁽⁶⁾ ذلك يكون السلوك عليها، وهو سَفَرٌ والسَفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ، فأنت⁽⁷⁾ مُنْتَقِلٌ مِنْ عَذَابٍ إِلَى عَذَابٍ، فلا راحة.

ومن شَرَطَهُ أن لا يَقْعُدَ في مقام الشَيْخوخة إلا أن يَقْعُدَهُ أستاذُهُ، أو يَقْعُدَهُ رَبُّهُ بما يُقَيِّ إِلَيْهِ فِي سِرِّهِ عَلَى الْأَمْرِ الْمَعْهُودِ لَهُ مَعَ رَبِّهِ فِي الْأَخْذِ عَنْهُ.

ومن شَرَطَهُ إذا تَكَلَّمَ في مسألة وقام إليه⁽⁸⁾ مُنَازَعٌ فيها⁽⁹⁾ أن يقطع الكلام؛ فإنه⁽¹⁰⁾ لا كلام لهم رضي الله عنهم بحضرة نفس المُنَازِعِ، لأنَّ علومهم لا تَقْبَلُ الْمُنَازَعَةَ، لأنها وَرَاثَةٌ نَبَوِيَّةٌ. وكان عليه الصلاة والسلام إذا تُنَوَّزِعَ عنده يقول⁽¹¹⁾: «عندي لا ينبغي التنازع⁽¹²⁾»، وذلك لأنَّ المعارف الإلهية والإشارات اللطيفة الربانية خارجة عن مَدَارِكِ الْعُقُولِ مِنْ كَوْنِ الْعُقُولِ نَاطِرَةً، لا مِنْ كَوْنِهَا قَابِلَةً، فلم يَبْقَ فيها⁽¹³⁾ إلا الكشف. ومن أخبر عما عاين وشاهد لا يجوز للسامع

(1) ك: النحر

(2) د: في

(3) م: أليس

(4) ك: -

(5) [العنكبوت: ٦٩]

(6) ش: ولكن عند

(7) د: فإنه

(8) ش: إليها

(9) د: -

(10) ك: فإنهم

(11) ش، ك: يقول إذا تُنَوَّزِعَ عنده

(12) ن، م: عند نبي لا ينبغي تنازع

(13) ش: فيه

النِّزَاعَ فيما أتى به، بل يَجِبُ عليه في حُكْمِ الطريقِ التصديقُ به إنْ كان مريداً، أو (1) التسليم به (2) إنْ كان أَجَنِيًّا؛ فإنَّ المريدَ، إنْ لم يعتقد الصدقَ فيما يقوله الشَّيْخُ، فمتى يُفْلِحُ؟

ومتى رأيتَ الشَّيْخَ يَتْرُكُ (3) المريدَ يستدِلُّ عليه في المسائل بالأدلة الشرعية أو العقلية ولا يزجره ويهجره عليها، فقد خانه في التربية. فإنَّ المريدَ لا ينبغي له الكلام إلا فيما شاهده وعينه والصمتُ عليه واجبٌ والفكرُ عليه حرامٌ والنظرُ عليه في الأدلة محظورٌ. فكلَّ شَيْخٍ تَرَكَ مريدَه على مثل هذه الحال فإنَّه غيرُ مُرشدٍ له، ساعٍ في هلاكه، مُضَاعِفٍ لحِجابِه، مُسْتَعْمِلٍ في طَرْدِه عن باب ربِّه. والأوَّلَى **بالشَّيْخِ** إذا رأى المريدُ يَجْنَحُ إلى استعمال عقله في النظريات ولا يَرْجِعُ إلى رأيه فيما يَدُلُّه عليه، فليطْرُدْهُ (4) عن منزله، فإنَّه يُفْسِدُ عليه بقية أصحابه ولا يُفْلِحُ (5) في نفسه؛ فإنَّ المريدين عرائس الله، حور مقصورات في الخيام، قاصروا الطرف عن كلِّ مشهد سوى مشهد ما يَقُودُهُمْ إليه الشَّيْخُ.

ويجب على الشَّيْخِ إذا عِلِمَ أنَّ حُرْمَتَه (6) سقطت من قلب المريد أن يَطْرُدْهُ عن منزله بسياسة، فإنَّه من أكبر الأعداء **كما قيل:**

احْذَرِ عَدُوَّكَ مَرَّةً * واحْذَرِ صَدِيقَكَ أَلْفَ مَرَّةً

فَلَرُبَّمَا هَجَرَ الصَّدِيقُ (7) * فكان أَعْرَفَ بِالْمَضَرَّةِ

(1) ن: و

(2) م: له

(3) م: ترك

(4) ش: أن يَطْرُدْهُ

(5) ش، ن: + هو

(6) ن: + قد

(7) ن: فَلَرُبَّمَا انْقَلَبَ الصَّدِيقُ

ويجب له الاشتغال بظواهر الشريعة وطريق العبادة المحبوبة في العموم، ويغلق الباب بينه وبين بقية من عنده من أولاده، فإنه لا شيء على المريد أضر⁽¹⁾ من صحبة الضد.

والشيخ ثلاثة مجالس: مجلس للعمامة ومجلس لأصحابه ومجلس خاص لكل مريد على أفراد. فأما مجلس العمامة فيجب عليه أن لا يتترك أحدا من المريدين يحضر ذلك المجلس، ومتى تركهم فقد أساء في حقهم.

وشروطه في مجلس⁽²⁾ العمامة أن لا يخرج عن⁽³⁾ نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إياها.

وشروطه في مجلس الخاصة أن لا يخرج عن نتائج الأذكار والخلوات والرياضات وإيضاح السبل المضافة إلى الإنسية⁽⁴⁾ من قوله⁽⁵⁾: **﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾**⁽⁶⁾.

وشروطه في مجلس الانفراد مع الواحد من أصحابه زجره وتقريعه وتوبيخه، وإن الذي يأتي به المريد إليه⁽⁷⁾ حال ناقص وضيع⁽⁸⁾ ويُنَبِّهه على رداءة همته ونقصها ولا يفتنه بحاله.

ويجب على الشيخ أن يكون له وقت مع ربه ولا بُدَّ، ولا يتكل على ما حصل له من قوة الحضور، فقد كان صلى الله عليه وسلم يقول: «لي وقت لا يسعني فيه غير ربي». وذلك أن النفس إنما⁽⁹⁾ حصل لها القوة

(1) م: أضر على المريد

(2) د: مجالس

(3) ش: من

(4) د، ك: للإنسية

(5) ك: + تعالى

(6) [العنكبوت: ٦٩]

(7) ن، م: + أنه

(8) ن: وضياح

(9) د: لما

باستمرار عادة الحضور وترك ما سوى الله في الظاهر والباطن، فكَذَلِكَ أَيْضاً تَرْجِعُ بِحُكْمِ عَادَةِ النَقِيضِ وَلَا سِيَّماً وَالطَّبْعِ الَّذِي جُبِلَتْ⁽¹⁾ عَلَيْهِ يُسَاعِدُهَا. فَمَتَى لَمْ يَتَفَقَّدِ الشَّيْخُ حَالَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ بِالْأَمْرِ الَّذِي حَصَلَ لَهُ بِهِ هَذَا التَّمَكِينُ⁽²⁾ وَإِلَّا كَانَ مَخْدُوعاً بِحَيْثُ أَنْ⁽³⁾ تَسْرِقَهُ⁽⁴⁾ الْعَادَةُ وَيَجْرَهُ الطَّبْعُ، وَيُرِيدُ الْخُلُوةَ سَاعَةً فَيَفْقِدُ الْأُنْسَ وَيَجِدُ الْوَحْشَةَ، وَكَذَلِكَ فِي تَوَكُّلِهِ وَإِدْخَارِهِ وَفِي كُلِّ حَالٍ اِكْتَسَبَتْهُ النَّفْسُ مِمَّا لَمْ تُفْطَرْ⁽⁵⁾ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ سَرِيعُ الذَّهَابِ. وَقَدْ رَأَيْنَا شَيْوْخاً سَقَطُوا، نَسَأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَهُمُ الْعَافِيَةَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾⁽⁶⁾ فَقَدْ جُمِعَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ كُلُّ رَذِيلَةٍ فِي النَّفْسِ وَأَبَانَ فِيهَا أَنَّ الْفَضَائِلَ مَكْتَسِبَةٌ لَهَا لَيْسَتْ فِي جِبِلَّتِهَا، فَالْتَحَفُظُ وَاجِبٌ.

وَمِنْ شَرِّطِهِ إِذَا وَصَفَ لَهُ الْمُرِيدُ رُؤْيَا رَأَاهَا أَوْ مُكَاشَفَةً كَاشَفَهَا أَوْ مُشَاهَدَةً شَهِدَ فِيهَا أَمْرًا مَا أَنْ لَا يَتَكَلَّمَ لَهُ عَلَيْهَا الْبَتَّةَ، وَلَكِنْ يَعْطِيهِ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا يَدْفَعُ بِهِ مَا فِيهَا مِنْ مَضَرَّةٍ وَحِجَابٍ⁽⁷⁾ أَوْ يُرَقِّقُهُ إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى. وَمَتَى مَا تَكَلَّمَ الشَّيْخُ عَلَى مَا يَأْتِي بِهِ الْمُرِيدُ فَقَدْ أَسَاءَ فِي حَقِّهِ، فَإِنَّ النَّفْسَ تَسْقُطُ مِنْ حُرْمَةِ الشَّيْخِ عِنْدَهَا عَلَى قَدَرٍ مَا يَبَاسِطُهَا بِهِ، وَعَلَى قَدَرٍ مَا يَسْقُطُ مِنَ الْحَرَمَةِ مِنْ قَلْبِهِ تَقَعُ الْإِبَابَةُ مِنَ الْمُرِيدِ فِيمَا يَدُلُّهُ عَلَيْهِ ذَلِكَ الشَّيْخُ، وَإِذَا وَقَعَتْ⁽⁸⁾ الْإِبَابَةُ فِي الْأَخْذِ عُدِمَ الِاسْتِعْمَالُ وَإِذَا عُدِمَ الْمُرِيدُ الِاسْتِعْمَالُ وَقَعَ الْحِجَابُ وَالطَّرْدُ فَخَرَجَ عَنْ حُكْمِ الطَّرِيقِ وَأَخْلَدَ، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ، نَسَأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلِلْمُسْلِمِينَ الْعَافِيَةَ.

(1) م: جُبِلَ

(2) ن: الَّذِي حَصَلَ لَهُ هَذَا التَّمَكِينُ

(3) ن: -

(4) م: تَسْرِقُهُ

(5) ك: يُفْطَرْ

(6) [المعارج: ٢١-١٩]

(7) ش: أَوْ حِجَابٍ

(8) ش: وَقَعَ

وَشَرْطٌ⁽¹⁾ الشَّيْخُ أَنْ لَا يَتْرَكَ مَرِيدَهُ يَجَالِسُ أَحَدًا سِوَى إِخْوَتِهِ الَّذِينَ مَعَهُ تَحْتَ حُكْمِهِ، وَلَا يَزُورُ وَلَا يُزَارُ، وَلَا يَكَلِّمُ أَحَدًا فِي خَيْرٍ وَلَا فِي⁽²⁾ شَرٍّ، وَلَا يَتَحَدَّثُ بِمَا طَرَأَ عَلَيْهِ مِنْ كَرَامَةٍ وَوَارَدَ مَعَ إِخْوَتِهِ. وَمَتَى تَرَكَهَ الشَّيْخُ يَفْعَلُ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ فَقَدْ أَسَاءَ فِي حَقِّهِ.

وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ لَا يَجَالِسَ تَلَامِيذَهُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، وَتَكُونُ⁽³⁾ لَهُ زَاوِيَةٌ تَخُصُّهُ لَا يَدْخُلُهَا أَحَدٌ مِنْ أَوْلَادِهِ إِلَّا مَنْ يَخْتَصُّ عَنْدهُ. وَالْأَوَّلَى أَنْ لَا يَفْعَلَ حَتَّى لَا⁽⁴⁾ يَشَاهِدَ فِيهَا نَفْسَ مَخْلُوقٍ لَكُونِ ذَلِكَ مُؤَثِّرًا فِي الْحَالِ عَلَى قَدَرِ رُوحَانِيَّةِ ذَلِكَ الْمُتَنَفِّسِ، فَرَبَّمَا يَتَغَيَّرُ⁽⁵⁾ الْحَالُ عَلَى الشَّيْخِ فِي خُلُوتِهِ مَعَ رَبِّهِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ النَّفْسِ، وَهَذَا لَا يَعْرِفُهُ كُلُّ شَيْخٍ، وَتَكُونُ⁽⁶⁾ لَهُ زَاوِيَةٌ لِاجْتِمَاعِهِ بِأَصْحَابِهِ.

وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَجْعَلَ لِكُلِّ مَرِيدٍ زَاوِيَةً تَخُصُّهُ يَنْفَرِدُ بِهَا وَحْدَهُ لَا يَدْخُلُ مَعَهُ فِيهَا⁽⁷⁾ غَيْرُهُ، وَيَنْبَغِي لِلشَّيْخِ إِذَا أَقْعَدَ الْمَرِيدَ فِي زَاوِيَةٍ⁽⁸⁾ أَنْ يَدْخُلَهَا⁽⁹⁾ الشَّيْخُ قَبْلَهُ وَيَرْكَعُ فِيهَا رَكَعَتَيْنِ، وَيَنْظُرُ فِي قُوَّةِ رُوحَانِيَّةِ ذَلِكَ الْمَرِيدِ وَمَزَاجِهِ وَمَا يَعْطِيهِ حَالُهُ، فَيَجْتَمِعُ⁽¹⁰⁾ الشَّيْخُ فِي تَيْنِكَ الرَكَعَتَيْنِ جَمْعِيَّةً تَلِيْقُ بِحَالِ ذَلِكَ الْمَرِيدِ ثُمَّ يُقْعِدُهُ فِيهَا. فَإِنَّ الشَّيْخَ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قُرْبَ⁽¹¹⁾ الْفَتْحِ عَلَى ذَلِكَ الْمَرِيدِ وَعُجِّلَ لَهُ خَيْرُهُ بِبَرَكَتِهِ. **وَلَا يَتْرُكُ** الشَّيْخُ الْمَرِيدِينَ يَجْتَمِعُونَ أَصْلًا دُونَهُ إِلَّا إِذَا جَمَعَهُمْ بِحَضْرَتِهِ، وَمَتَى تَرَكَهُمْ يَجْتَمِعُونَ دُونَهُ فَقَدْ أَسَاءَ فِي حَقِّهِمْ.

⁽¹⁾ ن: وَمِنْ شَرْطٍ

⁽²⁾ ن: -

⁽³⁾ م: وَيَكُونُ

⁽⁴⁾ ش: -

⁽⁵⁾ ن: تَغَيَّرَ

⁽⁶⁾ م: وَيَكُونُ

⁽⁷⁾ ن: فِيهَا مَعَهُ

⁽⁸⁾ ش، ن: زَاوِيَتَهُ

⁽⁹⁾ ش: يَدْخُلُهُ

⁽¹⁰⁾ ن: فَيَجْتَمِعُ

⁽¹¹⁾ غَيْرُ وَاضِحَةٍ فِي ش

ويجب على الشيخ أن لا يطلع له المريد على حركة من حركاته أصلاً ولا يعرف له سرّاً ولا يقف له على نوم ولا طعام ولا شراب ولا غير ذلك، وليظهر لهم في أكمل صورة من التنزيه، فإن المريد إذا وقف له على شيء من ذلك نقص من عينه لضعفه.

وشرط (1) الشيخ أن لا يترك المريد يحضر السماع أصلاً، وإذا رأى الشيخ تلميذه قد خرج من زاويته يسأله عن سبب خروجه، فإن كان خرج يريد وضوءاً فحسناً، وإن كان خروجه لأمر طراً في نفسه أحب أن يعرضه على الشيخ، فواجب حينئذ على الشيخ أن يوبّخه ويقول له: "كما أردت الاجتماع بي لما (2) طراً عليك كنت تطلبني بصدقك وتوجه همّتك حتّى (3) تحرّكني إليك، ولا تبرّح أنت من زاويتك" ويعاقبه على ذلك بما يراه من الإعراض عنه وهجره إياه، فبالضرورة تكبر همّة المريد.

ولقد حدّثني أوحد الدين حامد بن أبي الفخر الكرمانى بمنزلي بمدينة قونية في شهر صفر سنة اثنتين وستّمائة، قال: "كان عندنا رجل يقال له أبو (4) يوسف الهمداني وكان قد قعد على سجادة الشيخوخة نيفاً على ستين (5) سنة وكان كبير الشأن عالي القدر. فبينما (6) هو ذات يوم في زاويته إذ خطر له خاطر حركة، ولم تكن له عادة أن يخرج لغير الجمعة، واشتدّ عليه ذلك ولا يدري إلى أين". قال (7): "فركب حماره وترك رأسه يرسله الله حيث يشاء". قال: "فخرج به الحمار يمشي حتّى خرج خارج باب (8) المدينة وأخذ في البادية حتّى انتهى به (9) إلى

(1) ن: ومن شرط

(2) ن، م: لما

(3) ن: كي

(4) م: أبا

(5) ن، م: سبعين

(6) ن، م: فبينما

(7) ن: -

(8) د، ك: -

(9) ش: -

مسجد خراب فوقف عنده فنزل الشيخُ ودخل المسجد فرأى شخصاً رأسه في عُبه. قال الشيخُ: "فهْبْته ثم رفع رأسه بعد ساعة فإذا به⁽¹⁾ شابٌ عليه مهابة فقال لي: يا أبا يوسف وقعت لي مسألة". ودَكَرَها فأخذ الشيخُ يتكلم له عليها حتى استوفى وأنسَ الشيخُ وقال له: "يا بُني متى وقع لك شيء فادخل البلد واسأل عن أبي يوسف حتى أقول لك فيها ولا تُنْعِبْني" قال فنظرَ إليَّ نظرةً وقال لي: "إذا وقع لي شيء وجدتُ تحت كلِّ حَجَرٍ أبا يوسف مثلك" قال الشيخُ: "فعلمتُ أنَّ المرید الصادق يُحرِّك الشيخ بصدقهِ".

ويجب على الشيخ تَرْبِيَةُ يَاقِينِ المرید في القُوتِ ابتداءً قَبْلَ كلِّ شيء، فإنَّه آفة المریدین. فَإِنَّ الأكثرين عبيدٌ بطونهم وَمِنْ المُحال أن يتربَّى له يَاقِينٌ إذا كان الشيخُ ينفقُ عليه، لكنَّ للشيخ أن يُحرِّمه ما عنده وَيَجْعَلْهُ في موضع لا يعرف فيه أحدٌ حديثه، مقطوع عن ممرِّ الخلق، ويتركه فيه على التجريد والجلوس مع الله تعالى⁽²⁾ على الصفاء، وليكنَّ الشيخُ يَمُدُّه بالهمَّة، وإنَّ فقدَها فبالسياسة. ولا أقول كيف فإنَّ ذكرَها يضرُّ بالمرید إذا عرفها. وإنَّه لا بُدَّ إذا صدق المریدُ في هذا الجلوسِ من⁽³⁾ أن يفتَحَ اللهُ⁽⁴⁾ عليه إمَّا في اليقين دفعةً ابتداءً، وإمَّا في رزق يأكله حتى يفاجئَه اليقين.

ويجب على الشيخ أن لا يترك أصحابه يزورون شيخاً آخر ولا يجالسون أصحابه، فإنَّ المَضَرَّةَ سريعة للمریدین. وأمَّا سَبَبُ مَضَرَّةِ مجالسةِ أصحابِ ذلك الشيخ الآخر، فقد يكون ما يوافق هَوَى ذلك⁽⁵⁾ المرید يخالف هَوَى ذلك⁽⁶⁾ المرید الآخر، والشيخُ إنما يأتي المرید من

(1) ن: هو

(2) م: -

(3) م: -

(4) م: + عز وجل

(5) م: هذا

(6) ش، ك: هذا

الباب الذي يخالف هَوَاهُ؛ فإذا دلَّه⁽¹⁾ على خلاف هَوَاهُ وهو موافقة⁽²⁾ هَوَى هذا الآخر وقد أقامه شَيْخُهُ في خلافه، فقد رأى هذا المريد هَوَاهُ ممَّا يتقَرَّب به إلى الله وذَهَل عن كونه مخالفاً لهَوَى ذلك المريد ولهذا دلَّه عليه شَيْخُهُ. فمالتِ النَّفْسُ مِنَ المريد لصحبة ذلك الشَّيْخ الآخر لِتَحْيِلِهِ أَنَّهُ يُجْرِيهِ على ما أُجْرَى عليه ذلك المريد، وهو موافقة هَوَى⁽³⁾ هذا⁽⁴⁾ ومُخالفة⁽⁵⁾ هَوَى ذلك. ومتى⁽⁶⁾ مال إلى الشَّيْخ الآخر سَقَطَ هذا الشَّيْخُ الأوَّل من قلبه، وإذا سَقَطَ مِنْ قلبه وصَحِبَهُ بعد ذلك، ولو زماناً واحداً، فإنَّه منافقٌ ناقضٌ عهده مع الله الذي أخذه عليه شَيْخُهُ مِنْ أَنْ لَا يَكْتُمَهُ شَيْئاً ممَّا وقع له، وقد عاينَّا هذا كثيراً.

فإذا دخل هذا المريد لذلك الشَّيْخ الآخر فإنَّ ذلك الشَّيْخ إنَّ كان شَيْخاً حقيقة فلا بُدَّ أَنْ يَأْتِيَ لهذا المريد مِنْ باب مخالفة هَوَاهُ كما فعل به شَيْخُهُ الأوَّل، وبدا حينئذٍ للمريد مِنْ هذا الشَّيْخ ما لم يكن يحتسب، فتميل نَفْسُهُ ضرورةً إلى شَيْخِهِ الأوَّل، فيسقط هذا الآخر مِنْ قلبه وذلك الأوَّل لا يقبله لأنَّه مُجَرَّحٌ غير صادق، فيبقى متلوماً فلا يُفْلَح ولا يجيء مِنْه شيءٌ.

وهذا كَلَّمَهُ إنَّما يكون مِنَ الشَّيْخ في حقِّ المريدين أصحاب الخلوات والأذكار، الذين لَا يَحْضُرُونَ مجالس العامة مع الشَّيْخ كما ذكرناه، ولا يجلس بعضهم مع بعض. وأمَّا إذا كانوا يَحْضُرُونَ مجالس العامة ويجتمع بعضهم مع بعض، فلا كلام مع هؤلاء ولا حَرَجَ عليهم في زيارة الشيوخ والتبرُّك بهم، وليس على شيخهم في ذلك حَرَج. ثمَّ إنَّه أضرُّ ما في هذه المسألة أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَرْجِعَ إلى أبناء الدنيا ويقع في شَيْخِهِ وفي إخوانه ويقول: "لو وجدتُ عندهم حقيقة ما فارقتهم" ويُرَكِّي

(1) ن: دام

(2) ن: موافق

(3) ك: هنا

(4) ك: -

(5) ش، ن، م: وخلاف

(6) ش، ن، م: + ما

نَفْسَهُ وَيُزَيِّنُ لِأَبْنَاءِ الدُّنْيَا مَا هُمْ عَلَيْهِ، وَمَا ذَكَرْنَا شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ رَأَيْنَاهُ. فَوَاجِبٌ عَلَى الشَّيْخِ سَدُّ هَذَا الْبَابِ عَلَى هَذَا الصِّنْفِ وَحْدَهُ مِنَ الْمُرِيدِينَ، لَا عَلَى أَصْحَابِ الرِّيَاضَاتِ مِنَ أَصْحَابِهِ، فَإِنَّ صَحْبَةَ الْخُلُقِ وَالْقَصْدِ إِلَيْهِمْ وَالصَّبْرَ عَلَى أَذَاهُمْ وَجَفَاهُمْ مِنَ الرِّيَاضَةِ.

وَكَلَامُنَا فِي أَصْحَابِ الْخُلُواتِ وَيَتَخَيَّلُ النَّاسُ وَالْمُرِيدُونَ غَيْرُ الصَّادِقِينَ أَنَّ الشَّيْخَ إِنَّمَا يَمْنَعُ أَصْحَابَهُ مِنْ زِيَارَةِ الشُّيُوخِ وَمَجَالَسَةِ أَصْحَابِهِمْ مِنْ أَجْلِ رِيَاسَتِهِ وَحَسَدًا مِنْهُ، وَهَذَا كُلُّهُ بَاطِلٌ وَافْتِرَاءٌ عَلَى الشُّيُوخِ، فَهَذَا لَيْسَ مَقَامُهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

ويجب عَلَى الشَّيْخِ إِذَا رَأَى شَيْخًا آخَرَ هُوَ فَوْقَهُ أَنْ يَنْصَحَ نَفْسَهُ وَيُلْزِمَ خِدْمَةَ ذَلِكَ الشَّيْخِ الْآخَرَ هُوَ⁽¹⁾ وَتَلَامُذَتَهُ، فَإِنَّهُ صَلاحٌ فِي حَقِّهِ وَحَقُّ أَصْحَابِهِ. وَمَتَى لَمْ يَفْعَلْ هَذَا فَلَيْسَ بِمُنْصِفٍ وَلَا نَاصِحٍ نَفْسَهُ وَلَا صَاحِبَ هِمَّةٍ، بَلْ هُوَ سَاقِطُ الْهِمَّةِ ضَعِيفُهَا، بَلْ رَبَّمَا هُوَ⁽²⁾ مُحِبٌّ فِي الرِّيَاسَةِ وَالتَّقَدُّمِ، وَهَذَا فِي طَرِيقِ اللَّهِ نَقْصٌ. أَلَا تَرَى مُحَمَّداً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ قَالَ: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا⁽³⁾ وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي» وَإِلْيَاسَ وَعِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ⁽⁴⁾ تَحْتَ حُكْمِ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽⁵⁾، فَهَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ⁽⁶⁾ شَيْوخُ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

ويجب عَلَى الشَّيْخِ أَنْ يَحْفَظَ عَلَى الْمُرِيدِ أَوْقَاتَهُ وَيَعُدَّ عَلَيْهِ أَنْفَاسَهُ، وَمَتَى مَا وَقَعَتْ مِنَ الْمُرِيدِ حَرَكَةٌ لَا يَسْأَلُهُ الشَّيْخُ عَنْهَا وَلَا يَبْحَثُ عَلَيْهِ فِيهَا، فَقَدْ أَسَاءَ فِي حَقِّهِ وَفَعَلَ مَا لَا يَقْتَضِيهِ مَرْتَبَةُ الشُّيُوخِ. فَهَذَا قَدْ ذَكَرْنَا بَعْضَ مَا يَجِبُ عَلَى الشَّيْخِ الْمُرْشِدِ إِلَى طَرِيقِ اللَّهِ تَعَالَى وَلِنَذْكُرُ⁽⁷⁾ مِنْ

(1) ش: -

(2) ش: -

(3) ش: لَمَا

(4) ن: -

(5) ن: عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

(6) ن: تَكُونُ

(7) ن: فَلِنَذْكُرُ

شروط المريد⁽¹⁾ المسترشد ما تيسر لنا إن شاء الله ذكره⁽²⁾.

فصل في شروط المريد المسترشد

وشَرَطَ المريد أن لا يصْحَبَ من الشيوخ إلا مَنْ تقع له حرمة في قلبه.

ومنها أن يبايعه على المنشط والمكروه.

ومنها أن لا يكتم شيخه شيئاً مما يخطر⁽³⁾ له.

ومنها أن لا يعترض عليه⁽⁴⁾ فيما يكون⁽⁵⁾ منه ألبتة.

ومن شروط المريد الصدق في طلب الشيخ ولا بد.

ومنها أن لا ينظر في أفعال الشيخ، فيقتدي بها إلا أن يأمره الشيخ بذلك⁽⁶⁾.

ومنها أن لا يتعدى أمر شيخه ولا يتأول عليه كلامه، بل يقف عند ظاهر كلامه⁽⁷⁾ حتى يرتقي إلى باب الإشارات ويُفْتَحَ له حينئذ.

ومنها أن لا يطلب علّة⁽⁸⁾ على⁽⁹⁾ الأمر الذي يأمره به شيخه، بل يبادر لامتناله⁽¹⁰⁾ سواء عقل معناه أو لم يعقل، ولا يتصرف في غير ما حدّ⁽¹¹⁾ له شيخه ولا سبيل⁽¹²⁾ أن يجالس أحدا سوى الذكر الذي أمره

⁽¹⁾ ش: -

⁽²⁾ م: ما يتيسر ذكره إن شاء الله

⁽³⁾ ن: خطر

⁽⁴⁾ ش: -

⁽⁵⁾ ش: بينه

⁽⁶⁾ العبارة سقطت من نسخة ك

⁽⁷⁾ د، م: + إلا

⁽⁸⁾ د: -

⁽⁹⁾ ش: -؛ ك، م: على علّة

⁽¹⁰⁾ ش: إلى امتناله

⁽¹¹⁾ م: حدّه

⁽¹²⁾ ش: + إلى

به الشَّيْخُ.

ومنها أن يرى نفسه أقلّ الناس وأقلّ المريدين، ولا يرى أن⁽¹⁾ له حقاً على أحد ولا أن لأحد عليه حقاً فيجب عليه⁽²⁾ أدأؤه، بل يعتقد أن ما ثمّ في الوجود إلا هو وشيخه خاصّة ولا يشغل نفسه بشيء سوى مرسوم شيخه.

ومنها أن لا يطأ سجادة شيخه برجله ولا يلبس ثوبا لبسه شيخه إلا إذا كساه⁽³⁾ الشَّيْخُ إِيَّاه.

ومنها أن لا يسأله في شيء سؤال من يطلب الجواب عنه، بل يجب عليه أن ينصّ⁽⁴⁾ عليه ما خطر له، فإن أجابه الشَّيْخُ كان وإن لم يجبه⁽⁵⁾ فلا يطلب منه الجواب. ولا يسمّي ذلك سؤالاً إنما هو وصف ما طرأ له، ومتى وصّف ذلك المريد على أن يُجيب عليه الشَّيْخُ فقد جعله سؤالاً، وإذا جعله سؤالاً فقد أساء الأدب.

ومنها أن لا يخون شيخه في أمر من أموره ولا يكتم عنه شيئاً ممّا يطرأ في سرّه أصلاً، فإنّ مضرّته تعود عليه لأنّها كلّها علل وأمراض، فمتى سكت عنها حرّم الدواء وهلك بعقلته ونقض عهده⁽⁶⁾.

ومنها أن يتفرّغ لاحترام شيخه وتعمير القلب بالذكر الذي يعطيه شيخه، فمتى ما غفل وخطر له خاطرٌ بغير ذكره من شهوة أو غيرها⁽⁷⁾ فليُسْرِعْ⁽⁸⁾ إلى ذكره من حينه، فإنّ المحلّ يضيق عن حمّل أمرين في زمان واحد ولو لا الغفلة عن الذكر لما خطر له ذلك الخاطر

(1) م: -

(2) ش: -

(3) ن: أكساه

(4) ك: يقصّ

(5) د، ك: -

(6) د، ك: عقده

(7) ش: غيره؛ م: وغيره

(8) م: فاينزع

المذموم.

ومنها الاستسلام لما يَحْكُمُ عليه⁽¹⁾ به شَيْخُه إذا وقع في زَلَّة. **واعلم** أنَّ الله تعالى إذا صَدَقَ معه العبدُ في ترك شهوةٍ من أجله فإنَّ الله تعالى يذهب بها⁽²⁾ عن قلبه، ومتى ما صحَّ توجُّهُ المريد إلى الله تعالى بالقصد التام فإنه لا بُدَّ أن يَرْمِيَه على⁽³⁾ شَيْخٍ ناصح. وإنَّ كانت همَّة المريد فوق معرفة الشَّيْخ فلا بُدَّ أن يفتح الله للشَّيْخ في المعرفة التي تعلَّقت بها همَّةُ المريد ويرقى به إليها، وذلك من صدق المريد. **ومتى** ما وقع للمريد مسألة في خاطره فلا سبيل أن يسأل عنها شَيْخَه، وليعلِّق همَّته بالله تعالى⁽⁴⁾ أن يفتح له فيها أو يُحرِّك الله الشَّيْخَ حتَّى يتكلَّم له عليها. فإنَّ أعطاه الله إياها فليُعْرَضْها على الشَّيْخ، وإنَّ لم يُفْتَحْ له فيها ولا تكلم له الشَّيْخُ عليها، فليعلم أنَّ همَّته قاصرة وأنَّ تلك المسألة التي وقعت له ليس هو بأهل لها، إمَّا لعلوها وعدم استعداده لقبولها وإمَّا لعدم صدقه في التوجُّه لطلبها بما وقع من مُشاركة أمرٍ آخر، وإذا وقعت المُشاركة في أمرٍ ضَعُفَتِ الهمَّة، فإنَّ الهمَّة لا تتقوى⁽⁵⁾ إلا بصفة الأحديَّة.

فمن شَرَطَ المريد أن يُحرِّك الشَّيْخَ بهمَّته في مسألته، وليس من شَرَطَ الشَّيْخوخة الكشف، وإنَّ كوشف الشَّيْخُ فما كوشف من حيث أنَّ مقام الشَّيْخوخة يقتضيه، وإنَّما كوشف في أمرٍ ما لمصلحة أرادها الله تعالى في ذلك الأمر، إمَّا في حقِّ الشَّيْخ أو في حقِّ غيره لكنَّ على يديه فهذا كوشف.

ومن شَرَطَه أن لا يكون له إرادة، ومتى ما⁽⁶⁾ كانت للمريد إرادة فهو صاحب هوى وهو مع نفسه لا مع شَيْخه. فينبغي للمريد أن يكون مع

(¹) ك: -

(²) ش: به

(³) د: إلى

(⁴) ش، ك، م: -

(⁵) ن: تقوى

(⁶) م: -

شَيْخه كَالْمَيِّتِ بَيْنَ يَدَيِ الْغَاسِلِ، لَا تَدْبِيرَ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَلَا يَدْفَعُ عَنْ نَفْسِهِ مَا يَرِيدُهُ بِهِ أَسْتَاذُهُ، فَيَبْقَى الْمُرِيدُ مَعَ الشَّيْخِ عَلَى مَا يَرِيدُهُ الشَّيْخُ. وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يُسَمَّى مُرِيدًا إِذْ لَا إِرَادَةَ لَهُ مَعَ شَيْخِهِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ مُرِيدًا بِالْإِبْتِدَاءِ لِأَنَّهُ طَلَبَ الْكَمَالَ الَّذِي خُلِقَ لَهُ، وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِالْإِلَهِ جَهْدَ الطَّاقَةِ، وَهَذَا الْمَطْلُوبُ طَرِيقُهُ⁽¹⁾ إِلَيْهِ مَجْهُولٌ عِنْدَهُ، وَلِجَهْلِهِ بِهِ اضْطُرَّ إِلَى طَلَبِ⁽²⁾ عَالِمٍ بِاللَّهِ يُعَرِّفُهُ إِيَّاهُ، وَلِهَذَا يُلْزِمُهُ التَّسْلِيمُ وَالْإِنْقِيَادُ وَتَرْكُ الْإِعْتِرَاضِ، فَلَا يَزَالُ فِي بَحْرِ الْإِبْتِلَاءِ حَتَّى يُفْتَحَ لَهُ.

وَالشَّيْخُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمُرِيدَ قَدْ اسْتَقَلَّ وَكَمَلَتْ تَرْبِيَّتُهُ وَحَلَّ أَوَانُ فَطَامِهِ، وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَقْطَعَ عَنْهُ الْإِمْدَادَ مِنْ جِهَتِهِ وَيَتْرُكَهُ مَعَ رَبِّهِ، وَإِنْ شَاءَ أَقْعَدَهُ وَلَا حُكْمَ لِلشَّيْخِ عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَلَكِنْ يُلْزِمُ الْمُرِيدَ. وَإِنْ سَاوَى شَيْخَهُ أَوْ جَاوَزَهُ التَّادِبُ مَعَهُ وَاحْتِرَامُهُ لِلْسَّبَبِيَّةِ، وَلَا يَقْعُدُ لِلْإِرْشَادِ إِلَّا بِإِذْنِهِ مَا لَمْ يَأْمُرْهُ رَبُّهُ، فَإِنْ أَمَرَهُ فَمَا لِلشَّيْخِ عَلَيْهِ فِي هَذَا مَأْخُذٌ.

وَمِنْ شَرْطِ الْمُرِيدِ مَلَاذِمَةُ الْجُوعِ وَالسَّهَرِ وَالصَّمْتِ وَالْعُزْلَةِ بَعْدَ إِحْكَامِ التَّوْبَةِ، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْخُلُوةِ فَمِنْ شَرْطِهِ الْقَرِينُ الصَّالِحُ.

وَمِنْ شَرْطِهِ الصِّدْقُ فِيمَا يَطْلُبُهُ مِنَ اللَّهِ وَاسْتِعْمَالُ أَسْبَابِ الطَّاعَاتِ، وَمَتَى لَمْ يَعْرِفِ الْمُرِيدُ حَالَ نَفْسِهِ فَلَا بُدَّ مِنْ صَحْبَةِ عَالِمٍ بِاللَّهِ يُرْشِدُهُ، وَالْبَحْثُ عَنْ هَذِهِ اللَّقْمَةِ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْهَا حَتَّى يَأْخُذَهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَشْرُوعِ؛ فَإِنْ تَعَذَّرَ ذَلِكَ بَحِثْ أَنْ لَا يَجِدَ إِلَيْهِ سَبِيلًا فَلْيَأْكُلْ عِنْدَ الْإِضْطِرَارِ الَّذِي يُحِلُّ لَهُ الْمَيْتَةَ وَمَا حَرَّمَ عَلَيْهِ.

وَمِنْ شَرْطِ الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَرُدَّ عَلَى شَيْخِهِ⁽³⁾ كَلَامَهُ وَلَوْ كَانَ الْحَقُّ بِيَدِ الْمُرِيدِ. فَإِنَّ الشَّيْخَ إِنَّمَا يَقُولُ لَهُ مَا فِيهِ مَصْلَحَتُهُ، فَلْيَقِفْ عِنْدَ قَوْلِهِ وَلَا يُنَازِعْهُ وَلَا يُجَادِلْهُ وَلَا يُمَارِيهِ⁽⁴⁾، وَمَتَى مَا وَقَعَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَوْ

(1) د: طريقة

(2) ك: -

(3) ش: الشيخ

(4) ش: يُماره

خطر له نزاعه⁽¹⁾ في خاطره، فإنّ النزاع وإن كان في نفسه هو عين الاعتراض والاعتراض على الشيوخ حرام من المريدين وقوعه، فهذا مرید مسخرة⁽²⁾ للشيطان، ساع في هوى نفسه، سوءته مكشوفة عند سادة⁽³⁾ أهل طريق الله.

ومن شؤم المرید أن تصدّر⁽⁴⁾ منه حركة مباحة، فإنّ الحركة المحرّمة ليس لها إليهم⁽⁵⁾ طريق. فإذا نهاه الشيخ عن تلك الحركة المباحة ويحتج المرید عليه بأقوال العلماء في تلك المسألة، فلن يُفْلِح ويعلم أن إدباره في ذلك. نسأل الله العافية.

ومن شرّط المرید الخروج من الخلاف إلى الإجماع، فإن لم يجد في بعض المسائل فليأخذ بالأحوط والأولى والأشدّ، ومهما جنح إلى الرخصة فهو في هوى نفسه ساع.

ومن شرّط المرید أن ينقاد لأمر من قدّمه عليه شيخه وإن كان أقلّ علماً منه⁽⁶⁾.

ويجب على المرید الخروج عن المال والجاه ولا بُدّ والخروج من الجاه أكّد عليه من المال.

ومن شرّطه أن يعتقد أن طريقه أشرف الطرق فإنّه إن لم يعتقد هذا تشوّفت⁽⁷⁾ نفسه⁽⁸⁾ إلى ما هو أشرف، وما ثمّ ما هو أشرف منه، فإنّه طريق الملائكة والخلفاء من النبيين والمرسلين⁽⁹⁾ وعباد الله الصالحين

(1) ك: أو خطر لنزاعه

(2) ن: مُسَخَّر

(3) ن: -

(4) ن: يَصْدُر

(5) ن: لهم إليها

(6) ش: منه علماً

(7) ن: تشوّفت

(8) د، ك: النفس

(9) ن: -

وَجَلِيَّةُ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، وهؤلاء الأصناف هم أعلم الخلق بالعلوم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأجلّها.

ومن شرط المريد الإطراق وعدم الالتفات وفُضُول النظر، فإنّهم⁽¹⁾ كانوا يكرهون فُضُول النظر كما كانوا يكرهون فُضُول الكلام، حتّى لو سُئِلَ أحدهم عن صفة جليسه ما درى⁽²⁾ ما صفته، فكيف به لو سُئِلَ عن صفة شيخه. فإنّ المريدين ينبغي أن يكونوا بين يدي شيوخهم كأنهم لصوص قد وَرَدَ عليهم السلطان فهم للعقوبة خائفون، وكما قال القائل:

كأنما الطيرُ منهم فوق رؤسهم

لا خوف ظلم ولكن خوف إجلال.

وهكذا في كلامهم وحركاتهم لا يُحرّكهم شيء⁽³⁾ إلا فريضة أو فضيلة لا غير.

وإن اتفق للمريد أن يحضر مع شيخه في سماع، ويكون الشيخ قد أساء في حقّه حيث حضر به مجلس السماع، فينبغي للمريد إذا جاءه وارداً في السماع أن لا يتحرّك له أصلاً ما دامت فيه فضلة لنفسه، فإذا اختطف عن نفسه وصورة اختطافه عن نفسه أن لا يشعُر بها ولا بالمجلس ولا بأهله ولا يسمع زمزمة القول⁽⁴⁾ ولا يعرف الكون أصلاً؛ فإذا تحرّك من هذه صفته فحركته من غيره لا منه وبوارده لا بنفسه. فلا حرج عليه في الحركة لكن يجب عليه متى رُدَّ إلى حسّه أن يَفْعَدَ من حينه، فإن لم يفعل وبقي على حركته فهو منافق. وكلّ ما سقط عنه في حال قيامه فلا يكون له فيه قبول ولا ردّ، والأمر في ذلك مصروف إلى شيخه خاصّة، ويجب على شيخه أن لا يرُدَّ عليه ما سقط

(1) ن: وإنهم

(2) ن: ما يدرى

(3) ش: شيء

(4) ك: القول

منه ولا يترك الحاضرين يتبركون بخِرْقَة ذلك المريد لما في ذلك من المضرّة عليه، وليدفع خِرْقَتَه للقوّال؛ ويجب عليه أن يعتبه⁽¹⁾ على حركته مع أنّها بحال فناء، فإنّ ذلك العتب⁽²⁾ يُقوّي حضور المريد وهمّته فيعلّوا وارده بعُلُوّ إستعداده.

ومن شرط المريد أن يعتقد في شيخه أنّه على شريعة من ربّه وبَيّنة منه، ولا⁽³⁾ يَزِنَ أحواله بميزانه. فقد تصدر⁽⁴⁾ من الشيخ صورة مذمومة في الظاهر وهي⁽⁵⁾ محمودة في الباطن والحقيقة فيجب التسليم. وكم من رجل أخذ كأسَ خمر بيده ورفعَه إلى فيه وقَلَبَه الله في فمه عَسَلًا، فالناظر⁽⁶⁾ يراه شارب خمر وهو ما شرب إلا عَسَلًا ومثْلُ هذا كثيرٌ. وقد رأينا مَنْ يُجَسِّدُ روحانيّةً⁽⁷⁾ على صورته ويقيمها في فعل من الأفعال، ويراهما الحاضرون على ذلك الفعل فيقولون: "رأينا فلانا يفعل كذا وكذا" وهو عن ذلك الفعل بمَعزِل. وهذه كانت حالة أبي عبد الله الموصلي المعروف بقضيب البان، وقد عاينّا هذا مرارا في أشخاص⁽⁸⁾. فأسرار الله⁽⁹⁾ في العالم عظيمة⁽¹⁰⁾ لا يُدرك غورها، ولكنّ المتظاهر بهذه الحالة إنّ عاقبه الحاكم على مقتضى الشريعة، فليس على الحاكم إثم ولا حرج في ذلك من الله إلا أنّ الغالب على من هذه حاله أن يكون له سلطان على الخلق فلا يتوصّل إلى أذنيته⁽¹¹⁾؛ هذا هو الغالب فيهم، ومع هذا فلا تصدر⁽¹²⁾ مثْلُ هذه الأحوال إلا من ضعيف. وأمّا الرجل الكامل فهو الذي يجري مع الخلق بحُكم العادة، لا

(1) ن: يعينه

(2) ن: العيب

(3) ش: فلا

(4) ك، م، ن: يصدر

(5) د: وهو

(6) م: والناظر

(7) ن: روحانيّته

(8) ش: في أشخاص مرارا

(9) ن: + تعالى

(10) ك: خفية

(11) م: أذانيته

(12) ش، م، ن: يصدر

يظهر عليه شيء مما يذمه الشرع ولا تستغربه العادة.

ومن رجال الله مَنْ أطلعهم الله على ما قدر عليهم من الأفعال⁽¹⁾ في باقي أعمارهم من طاعة ومعصية، فهم يبادرون إليها على يقين. ولو لا ضيق الوقت لبسطنا القول في هذه المرتبة حتى يتبين للعمامة مرتبة أولياء الله تعالى في هذا المقام، وأسرار هذه الموضوعات التي جعلتها العمامة وعلماء الرسوم⁽²⁾ موازين، وأن للمحققين موازين لا يعرفها علماء الرسوم؛ ولهذا قيل بتسليم أحوالهم، كما ذكرنا عن شارب الخمر عسلاً. فأين ميزان الظاهر هنا؟

ومن شرط المرید إذا وجهه شيخه في أمر⁽³⁾ أن يمضي لأمره من غير توقف ولا تأويل ولا يصرفه عنه صارف، حتى قال بعض الشيوخ لبعض المريدين: "أرأيت لو وجهك شيخك في أمر فمررت في طريقك بمسجد تُقام فيه الصلاة، ما تصنع؟" فقال: "أمضي لأمر الشيخ ولا أصلي حتى أرجع إليه" فقال: "أحسن"، ولهم في هذا خبر يستندون إليه.

ومن شرط المرید النشاط والنهضة ولا يرمي بنفسه إلى العجز والكسل ولا يمشي على مقعدته، ومتى تناول⁽⁴⁾ شيئاً وهو قاعدٌ ويكون⁽⁵⁾ منه من البعد بحيث أن لا تلحقه⁽⁶⁾ يده حتى يخرج عن موازنة جلسته⁽⁷⁾ فهو عاجز⁽⁸⁾، والواجب أن يقوم إليه قائماً. وكذلك أيضاً إن⁽⁹⁾ قيل له: "احمل كذا إلى فلان أو إلى السوق أو اشتر كذا" فيقول: "انظر هل ثم

(1) م: الأحوال

(2) ن، م: علماء الرسوم والعمامة

(3) ك: لأمر

(4) م: ومتى ما ينال

(5) ن: يكون

(6) م: يلحقه

(7) م: جلسه

(8) ش: + به

(9) ش: إذا

حاجة أخرى حتّى يكون خروجاً⁽¹⁾ واحداً أو يقول⁽²⁾: "أَصْبِرْ حتّى أخرج إلى الصلاة أو إلى⁽³⁾ كذا وأفعل هذا في طريقي". فهذا عندنا كسلان عاجز مُشرك، لا يشتم ما دامت هذه صفته رائحة من التوحيد. فإنّ الحقائق تعطى أن لا يحصل توحيد إلا لمن كانت حركته واحدة متعلّقة بواحد، فمتى ما خرج المريد بحركة واحدة للصلاة وشراء حاجة أو بيعها، فلا يذوق رائحة للتوحيد⁽⁴⁾ أصلاً.

ومن شرط المريد الوفاء بكلّ ما يشترطه عليه شيخه⁽⁵⁾، سواء صعب ذلك عليه أو سهل. فإنّ طريق الله طريق مجاهدة ومكاره، ما هو طريق راحة، وليس للمريد أن يشترط على الشيخ شيئاً إذ ليس للميت شرط على غاسله، ومن خرج عن إرادته فلا فرق بينه وبين الميت.

ومن شرط المريد أن لا يكلف أحداً عمل شيء يقدر على عمله بنفسه وتناوله⁽⁶⁾، وليزفع كلفه عن الخلق ما استطاع ولا يتحرك بحركة أصلاً حتّى ينظر ما فيها من مرضات⁽⁷⁾ الله⁽⁸⁾ وحظ النفس، فيزيل حظ النفس فيها⁽⁹⁾ ويصلح خاطره فيها ويوفّيها ما تقتضيه⁽¹⁰⁾ من الأدب والحضور.

ومتى ما ترك المريد الناس يتبركون به ويلحظونه بعين التعظيم، فاشهد بعدم فلاحه؛ ولهذا كان أصعب الدعاء عندنا على أحد أن يقال: "أذاقك الله طعم نفسك". فإنّه من ذاق طعم نفسه لا يرجى فلاحه أبداً وهو التذاذك إذا نظر فيك الناس بعين التعظيم والتبرك، فتحمّض من هذا.

(1) ن: الخروج

(2) م: ويقول

(3) م: وإلى

(4) م: التوحيد

(5) م: الشيخ

(6) م: يناوله

(7) ن، م: مرضاة

(8) ن: + تعالى

(9) م: منها

(10) م: يقتضيه

ويجب على المريد أن يعتقد في شيخه أنه عالم بالله ناصح لخلق الله، ولا ينبغي له أن يعتقد في شيخه العصمة في أحواله، وكيف ينبغي له أن يعتقد ذلك وقد سمع الله تعالى⁽¹⁾ يقول: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾⁽²⁾ (3). وقد قال بعض السادة وقيل⁽⁴⁾ له: "أيعصي⁽⁵⁾ العارف؟" فقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾⁽⁶⁾.

وصحب تلميذ شيخا فرآه يوما قد زنى بامرأة، فلم يتغير في خدمته ولا اختل في شيء من مرسومات شيخه ولا ظهر منه نقص في احترامه. فقد⁽⁷⁾ عرف الشيخ أنه رآه فقال له يوما: "يا بُنَيَّ قد⁽⁸⁾ عرفت أنك رأيتني حين فسقت بتلك المرأة وكنت أنتظر نفارك عني من أجل⁽⁹⁾ ذلك" فقال له التلميذ: "يا سيدي الإنسان متعرض لمجاري أقدار الله عليه⁽¹⁰⁾، وإني من الوقت الذي دخلت إلى خدمتك⁽¹¹⁾ ما خدمتك على أنك معصوم، وإنما خدمتك على أنك عارف بطريق الله عارف بكيفية السلوك عليه الذي هو طلبي، وكونك تعصي أو لا تعصي شيء بينك وبين الله، لا يرجع علي من ذلك شيء؛ فما وقع يا سيدي منك شيء يوجب نفاري وزوالي منك، وهذا هو عقدي" فقال له الشيخ: "وَفَقَّتْ وَسَعِدَتْ هَكَذَا هَكَذَا، وَإِلَّا فَلَا"⁽¹²⁾ "وبرع ذلك التلميذ بعد ذلك⁽¹³⁾، وجاء منه ما تقرّ العين به من حسن الحال وعلو المقام.

(1) د، ش، م: -

(2) م: -

(3) [طه: ١٢١]

(4) ك: وقد قيل

(5) ش: ويعصي

(6) [الأحزاب: ٣٨]

(7) م: وقد

(8) م: -

(9) ش: نفارك مني لأجل

(10) ك: -

(11) ن: الوقت الذي خدمتك

(12) ش، م: -

(13) ن: التلميذ -

وَمِنْ شَرَطِ المريد إذا دخل مَنْزِلَ الشَّيْخِ أن يجعل مَنْزِلَهُ مِثْلَ قَبْرِهِ، لَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ بِالْخُرُوجِ مِنْهُ إِلَى أَنْ يَمُوتَ. وَكُلُّ مريد رأى في شَيْخِهِ نَفْصًا وَقَعْدَ عِنْدَهُ، فَهُوَ مُنَافِقٌ مُطَالِبٌ عِنْدَ اللَّهِ⁽¹⁾.

وَكُلُّ مريد غسل ثوبه لغير نجاسة فَلَعَلَّةٍ فِي نَفْسِهِ، أَوْ اكْتَحَلَ أَوْ رَجَّلَ شَعْرَهُ، أَوْ حَسَّنَ شَيْئًا مِنْ زِينَةِ ظَاهِرَةٍ⁽²⁾ لغير ضرورةٍ أَوْ أَمْرٍ شَيْخٍ⁽³⁾، فَهُوَ صَاحِبُ عِلَّةٍ.

وَمِنْ شَرَطِ المريد الحِفْظُ وَالْأَمَانَةُ، فَإِنَّهُ فِي⁽⁴⁾ طَرِيقِ وَهْبِ الْأَسْرَارِ، فَلَا⁽⁵⁾ تُوَهَّبُ إِلَّا لِلْأَمْنَاءِ. فَمِنْ شَرَطِهِ الْكُتْمَانُ إِلَّا أَنْ يَأْمُرَهُ صَاحِبُ السِّرِّ بِإِذَاعَتِهِ، **كَمَا حُكِيَ** أَنَّ شَيْخًا كَانَ لَهُ تَلْمِيزٌ يَدَّعِي أَنَّهُ أَمِينٌ، وَالشَّيْخُ يَعْلَمُ مِنْهُ خِلَافَ ذَلِكَ، وَهُوَ يَرُدُّ عَلَى الشَّيْخِ فِي ذَلِكَ وَيَدَّعِي الْأَمَانَةَ وَيَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَهَبَهُ سِرًّا مِنْ أَسْرَارِ اللَّهِ. فَأَخَذَ الشَّيْخُ يَوْمًا تَلْمِيزًا مِنْ أَصْحَابِهِ وَخَبَأَهُ فِي بَيْتٍ، وَعَمِدَ إِلَى كَبْشٍ فَذَبَحَهُ وَأَلْقَاهُ فِي عِذْلٍ؛ وَدَخَلَ عَلَيْهِ ذَلِكَ التَّلْمِيزُ الْمَدَّعِي فَرَأَى الشَّيْخَ مُحَضَّبًا بِالْدِمَاءِ، وَالْعِذْلُ أَمَامَهُ وَالسَّكِينُ بِيَدِهِ، فَقَالَ لَهُ: "يَا سَيِّدِي مَا شَأْنُكَ؟" فَقَالَ: "أَغَاطَنِي"⁽⁶⁾ فَلَانُ فَقَتَلْتُهُ" يَعْنِي التَّلْمِيزُ الْمَخْبُوءَ وَيَعْنِي بَقْتْلَهُ مَخَالَفَةَ هَوَاهُ، حَتَّى لَا يَكْذِبَ الشَّيْخُ. فَتَخَيَّلَ التَّلْمِيزُ أَنَّهُ فِي الْعِذْلِ، فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: "هَذِهِ"⁽⁷⁾ أَمَانَةٌ فَاسْتُرْ عَلَيَّ وَادْفِنْ مَعِيَ هَذَا الْمَذْبُوحَ الَّذِي فِي هَذَا الْعِذْلِ" فَدَفَنَهُ مَعَهُ فِي الدَّارِ، وَقَعْدَ الشَّيْخُ يَقْصِدُ⁽⁸⁾ نَكَايَاتِ⁽⁹⁾ ذَلِكَ التَّلْمِيزِ وَيَفْعَلُ مَعَهُ مَا يُخْرِجُهُ. وَجَاءَ أَبُو ذَلِكَ الْمَخْبُوءِ يَطْلُبُ ابْنَهُ، فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ: "هُوَ عِنْدِي" فَمَضَى

(1) ك: + تعالى

(2) ش، ن: ظاهرة

(3) ن: أَمْرٌ سَتَحَ

(4) ن: -

(5) م: ولا

(6) ش، ن: غَاطَنِي

(7) م: هو

(8) ن: يَطْلُبُ

(9) م: حكايات

الرجُل. فَلَمَّا كَثُرَ عَلَى ذَلِكَ⁽¹⁾ التَّلْمِيزَ نَكَايَةً⁽²⁾ الشَّيْخَ مَشَى إِلَى وَالِدِ ذَلِكَ الْمَخْبُوءِ وَأَخْبَرَهُ أَنَّ الشَّيْخَ قَتَلَهُ وَدَفَنَهُ⁽³⁾ مَعَهُ؛ وَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى السُّلْطَانِ فَتَوَقَّفَ السُّلْطَانُ فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ لِمَا يَعْرِفُهُ مِنْ جَلَالَةِ الشَّيْخِ، وَبَعَثَ إِلَيْهِ بِالْقَاضِي وَالْفَقْهَاءِ، وَأَخَذَ ذَلِكَ التَّلْمِيزَ يَسْفَهُ عَلَى الشَّيْخِ، وَوَقَفَ الشُّهُودُ حَتَّى حُفِرَ عَلَى الْعِذْلِ، فَعَايَنُوا الْكَبْشَ، وَخَرَجَ التَّلْمِيزُ الْمَخْبُوءُ⁽⁴⁾، وَافْتَضَحَ وَنَدِمَ حَيْثُ لَمْ يَنْفَعَهُ النَّدَمُ.

وَمِنْ شَرَطِ الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَبْقَى فِي نَفْسِهِ مِقْدَارٌ لَشَيْءٍ⁽⁵⁾ إِلَّا لِشَيْخِهِ خَاصَّةً، وَلَا سَبِيلَ لِلْمُرِيدِ⁽⁶⁾ أَنْ يَأْخُذَ رِفْقًا مِنْ أَحَدٍ. وَالْجَامِعُ لِمَقَامِ الْمُرِيدِ أَنْ لَا يَتَصَرَّفَ وَلَا يَسْكُنَ إِلَّا بِأَمْرِ شَيْخِهِ؛ هَذَا هُوَ جَمَاعُ أَمْرِهِ.

فصل فيما ينبغي لأهل طريق الله⁽⁷⁾ أَنْ يَتَعَامَلُوا بِهِ وَيُعَامِلُوا بِهِ طَرِيقَهُمْ⁽⁸⁾.

اعلم أَنَّ طَرِيقَ اللَّهِ تَعَالَى بَعِيدٌ مُقَدَّسٌ عَنِ الْمُنَازَعَةِ فِيهِ وَالْمُجَادَلَةِ وَالْمِرَاءِ وَظُهُورِ النَّفْسِ، وَلَا اعْتِدَارَ فِيهِ لِأَحَدٍ، وَلَا مُسَامَحَةَ فِي أَمْرٍ يُوَدِّي إِلَى الْخُرُوجِ عَنِ الطَّرِيقِ. وَعِنْدَهُمُ الْمُؤَاخَذَةُ بِالنِّسْيَانِ، وَعَدَمُ الصَّفْحِ عَنِ الزَّلَّاتِ الَّتِي لَا مُسَامَحَةَ لِلشَّرْعِ فِيهَا، وَيُسَامِحُونَ فِي حَقُوقِهِمْ وَمَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ.

وَمِنْ شَرَطِ أَهْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ أَنْ يُنْصَفُوا النَّاسُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَلَا يَنْتَصِفُونَ⁽⁹⁾ مِنْ أَحَدٍ⁽¹⁰⁾، وَيَقْبَلُونَ⁽¹⁾ الْمَعْذِرَةَ مِنَ الْأَجَانِبِ، وَلَا

⁽¹⁾ ن: -

⁽²⁾ م: حكاية

⁽³⁾ د، ش، ك، ن: ودفننه

⁽⁴⁾ م: -

⁽⁵⁾ ن، م: أَنْ لَا يَبْقَى فِي نَفْسِهِ مِقْدَارُ الشَّيْءِ

⁽⁶⁾ م: للمريدين

⁽⁷⁾ ن: + تعالى

⁽⁸⁾ ن: + إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

⁽⁹⁾ ن: يَنْتَصِفُوا؛ مِنْ هُنَا سَقَطَ سَطْرٌ وَاحِدٌ فِي النَّصِّ مِنْ نَسْخَةِ د

⁽¹⁰⁾ م: لأحد

يعتذرون، وينصرون ولا ينتصرون، ويُعاملون⁽²⁾ الناس بالرحمة⁽³⁾ والشفقة⁽⁴⁾، ويتعاملون⁽⁵⁾ فيما بينهم بالمناصحة والانتقاد والمناقرة⁽⁶⁾، ولا يُسلم واحد منهم لصاحبه ما لا يقتضيه طريقهم إلا أن يكون صاحب الحركة أعلى، فالتسليم واجب. وإنما كلامنا بين⁽⁷⁾ الأكفاء، وليس بين القوم بغضاء ولا شحناء⁽⁸⁾ ولا حسدًا في مواهب الله، وليس في طريقهم من يقول: "لي" ولا "عندي" ولا "متاعي" ولا "نعلي" ولا "تؤبي"، وهم فيما يُفتح⁽⁹⁾ لهم على السواء، ليس لواحد منهم ملك دون صاحبه.

ومن طريقهم ترك إرفاق النسوان ومجالستهنّ ومواخاتهنّ⁽¹⁰⁾، وليس من شأنهم رضي الله عنهم صُحبة الأحداث ولا مُكالمتهم ولا ما تسمعون في وقتكم هذا من ذكر الشاهد، فإنه لم يكن من شأن القوم. وإنما أحدثه قومٌ فجّار، رجعوا إلى الطريق بمجرد الدعوى، لا بالصورة ولا بالحقيقة، من أجل الأوقاف الموقوفة على أهل طريق الله بالخوانق والرباطات، وهم مُفسدون كُسالى عاجزون، لا دين لهم ولا همة ولا مروءة⁽¹¹⁾. تزيّوا بزيّ السادات بالسكون وتقصير الثياب خاصّة، فدخلوا لهذا الزيّ ولباس الخِرقة⁽¹²⁾ الخوانق رُغبةً فيما يأتي إليها من حلال وحرام، واتّخذوا السماع عبادةً ودينًا؛ فهم الذين اتّخذوا دينهم لعبًا ولهُوا، واتّخذوا المزدان لسوء طيهم وشر ما هم عليه. فلا ينبغي لمسلم أن يقتدي في هذا الزمان بهم، ولا يشيخ يعمل السماع

(1) ن: يقبلوا

(2) ن: ولا يعتذروا وينصروا ولا ينتصروا ويعاملوا

(3) من هنا فقدت صفتان في النص من نسخة ن

(4) ش، ك: بالشفقة والرحمة

(5) ن: ويتعاملوا

(6) م: والفتقاد والمناقرة

(7) ش: في

(8) م: بغض ولا شح

(9) ك: يفتح الله

(10) ك: -

(11) م: مروءة

(12) م: خِرقة

ويقول به، وإن كان صادقاً في حاله فذلك راجع إليه، والزمان فاسد.

وينبغي لكل مؤمن أن يأخذ بالأحوط؛ فإنّ النفوس تُقبل⁽¹⁾ على السماع ابتداءً لأنّه من شهواتها⁽²⁾، وهذا الأمر لم يجر عليه طريق الصديقين والأئمة، حتّى⁽³⁾ أنّ أبا يزيد الأكبر قال في مُناجاته لربّه في أهل السماع أنّهم أهل كِدْيَةٍ: "وإنّي ما طلبتُك لذلك"، فأنف منه.

وقال غيره فيه: "حَسْبِي أَنْ أُخْرِجَ مِنَ السَّمَاعِ رَأْسًا بِرَأْسٍ لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا"، وهكذا إشارات⁽⁴⁾ القوم من أولّهم إلى آخرهم فيه أنّه من حظوظ النفوس في الحقيقة ومن الأفعال المُباحة في الحُكم؛ ورجال الله أنفوا⁽⁵⁾ وجعلوا حركاتهم في فريضة أو فضيلة. وأمّا الشاهد وهو الحدث، فمن أعظم الزلّات وأشدّ الفسوق.

ولقد ذكر الإمام السيّد أبو القاسم القُشَيْرِيّ في فصلٍ له في رسالته في وصيّة المريدين، فقال رضي الله عنه: "وَمِنْ أَصْعَبِ الْآفَاتِ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ صُحْبَةُ الْأَحْدَاثِ، وَمَنْ ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فَبِاجْمَاعِ الشُّيُوخِ ذَلِكَ عَبْدٌ أَهَانَهُ اللَّهُ⁽⁶⁾ وَخَذَلَهُ، بَلْ عَنْ نَفْسِهِ شَعْلُهُ وَلَوْ لَأَلْفِ كَرَامَةٍ أَهْلَهُ، وَهَبَ أَنَّهُ بَلَغَ رَتَبَةَ الشَّهَدَاءِ، لَمَا فِي الْخَبَرِ تَلْوِيحٌ بِذَلِكَ: «الْيَسَّ قَدْ شَغَلَ ذَلِكَ الْقَلْبَ بِمَخْلُوقٍ؟». وَأَصْعَبُ مِنْ ذَلِكَ تَهْوِينُ ذَلِكَ عَلَى الْقَلْبِ حَتَّى يَعُدَّ ذَلِكَ يَسِيرًا؛ قَالَ⁽⁷⁾ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾⁽⁸⁾.

وهذا الواسطي رحمه الله يقول: إذا أراد الله هَوَانَ عَبْدٍ ألقاه إلى

(1) م: فإنّه النفس يقبل

(2) م: شهواتها

(3) د: إلا

(4) م: أشار

(5) م: اتقوا

(6) ش: + تعالى

(7) ك: + الله

(8) [النور: ١٥]

هؤلاء⁽¹⁾ الأنتان والجيف. وسَمِعْتُ أبا عبد الله الصوفي يقول: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ النَّجَّار يقول: سَمِعْتُ أبا عبد الله الحصري يقول: سَمِعْتُ فَتْحَ الموصلي يقول: صحبتُ ثلاثين شيخاً كانوا يُعدّون من الأبدال كلّهم أوصوني عند فراقهم وإياهم وقالوا: اتَّقِ مُعَاشِرَةَ الأحداث⁽²⁾.

قال القشيري: "وَمَنْ ارْتَقَى فِي هَذَا الْبَابِ عَنْ حَالَةِ الْفَسْقِ، وَأَشَارَ⁽²⁾ أَنْ ذَلِكَ مِنْ بَلَاءِ الْأَرْوَاحِ وَأَنَّهُ لَا يَضُرُّ وَمَا قَالُوا مِنْ وَسَاوِسِ الْقَائِلِينَ بِالشَّاهِدِ. وَإِيرَادِ حِكَايَاتِ عَنِ الشَّيُوخِ مَا⁽³⁾ كَانَ الْأَوَّلَى بِهِمْ إِسْبَالِ السِّتْرِ عَلَى هَنَاتِهِمْ⁽⁴⁾ وَأَفَاتِهِمْ، فَذَلِكَ نَظِيرُ الشَّرْكَ. فَلْيَحْذَرِ الْمُرِيدُ مِنْ مُجَالَسَةِ الْأَحْدَاثِ وَمُخَالَطَتِهِمْ، فَإِنَّ الْيَسِيرَ مِنْهُ⁽⁵⁾ فَتَحُ بَابِ الْخِذْلَانِ وَبَدَأَ حَالِ الْهَجْرَانِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ قَضَاءِ السُّوءِ"؛ إِلَى هُنَا انْتَهَى كَلَامُ الْقَشِيرِيِّ فِي هَذَا الْفَصْلِ.

وَأَمَّا آدَابُهُمْ فِي السَّمَاعِ مِنْهَا⁽⁶⁾ أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ مَنْ لَيْسَ مِنْ طَرِيقِهِمْ، وَلَا مَنْ هُوَ مِنْ طَرِيقِهِمْ إِذَا كَانَ لَا يَقُولُ بِالسَّمَاعِ، فَإِنَّهُ يَقْبِضُهُمْ بِتَغْيِيرِهِ، فَإِنَّهُ أَقْوَى مِنْهُمْ لِأَنَّ النَّفْسَ لَا تَكَرَهُ السَّمَاعَ؛ وَهُوَ يَقْتَضِيهِ طَبْعُهَا إِلَّا لِمُشَاهَدَتِهَا حَالَةً هِيَ أَعْلَى مِنَ السَّمَاعِ، فَلَهَا حُكْمُ وَاسْطَانٍ عَلَى نَفُوسِ السَّامِعِينَ لَعَلَّوْهَا. فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ السَّامِعُونَ مُجْتَمِعِينَ عَلَى قَلْبٍ وَاحِدٍ، وَإِنْ تَمَكَّنَ⁽⁷⁾ أَنْ يَكُونَ الْقَوَالُ مِنْهُمْ أَوْ مِمَّنْ⁽⁸⁾ لَهُ نِيَّةٌ حَسَنَةٌ فِيهِمْ، فَهُوَ حَسَنٌ.

وإن كان القوال من العامة **فمن شرطهم** أن يُجْزِلُوا لَهُ⁽⁹⁾ فِي⁽¹⁰⁾

(1) د: هذه

(2) ش: + إلى

(3) ش: ممّا

(4) من هنا نصّ المخطوطة ن يبدأ ثانية

(5) ن: منهم

(6) ك: -

(7) ش: أمكن؛ م: يمكن

(8) م: وممن

(9) م: لهم

(10) ك: -

العتاء، وَيُرْغِدُوا لَهُ فِي الْعَيْشِ، وَيُبَاسِطُوهُ حَتَّى يُمَكِّنُوا مِنْ قَلْبِهِ مَوَدَّةَ
الجماعة والطائفة. فَإِنَّ النُّفُوسَ مَجْبُولَةٌ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَلَا
يَقْتَرِحُوا عَلَيْهِ شَيْئًا بَعِيْنَهُ. وَإِذَا⁽¹⁾ ظَهَرَ لَهُمْ مِنَ الْقَوَالِ فِي أَثْنَاءِ الْمَجْلِسِ
سَامَةٌ أَوْ كَسَلٌ أَسْكَنُوهُ وَأَرَاخُوا سِرَّهُ وَاشْتَغَلُوا بِنُفُوسِهِمْ وَطَيَّبِهِمْ. فَإِنْ
كَانَ فِي الْجَمَاعَةِ⁽²⁾ مَنْ يَنْوِبُ عَنْهُ وَإِلَّا أَخَذُوا فِي الذِّكْرِ بِصَوْتٍ وَاحِدٍ
وَطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ مُوزُونَةٍ، وَهِيَ أَحْسَنُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ قَوْلِ الْقَوَالِ،
وَنَتِيجَتُهَا أَعْلَى وَأَحْسَنُ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ. فَإِذَا
أَخَذَ الْقَوَالِ فِي شَأْنِهِ، وَسَرَتْ الْأَحْوَالُ فِي نَفُوسِ السَّامِعِينَ، وَتَحَكَّمَ
فِيهِمْ⁽³⁾ سُلْطَانُ الْوَجْدِ طَلِبًا لِلْوُجُودِ، وَتَحَرَّكَتْ هَذِهِ الْهَيَاكِلُ لِتَشْتَوْفَ⁽⁴⁾
رُوحَانِيَّاتِهَا إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَمَا فَوْقَهَا، كُلٌّ عَلَى قَدْرِ قُوَّتِهِ وَمَقَامِهِ،
فَلصاحب الحال بعد⁽⁵⁾ فراغه أَنْ يَنْظُرَ مَنْ حَرَّكَهُ؛ فَإِنْ كَانَ حَرَّكَهُ
مَعْنَى أَخَذَهُ مِنْ قَوْلِ الْقَوَالِ وَسَقَطَ مِنْهُ شَيْءٌ، فَهُوَ لِلْقَوَالِ خَاصَّةً، فَإِنَّهُ
مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ. فَإِنْ كَانَ الْقَوَالُ مِنَ الْمُؤَلِّفَةِ قُلُوبَهُمْ فَيَجِبُ عَلَى
الجماعة أَنْ يَأْخُذُوا الثَّوْبَ مِنْهُ بِمَا يَقْتَرِحُهُ لَا يُغَيِّرُ لَهُ قَلْبٌ وَلَا يُشَاحِحُ
فِيهِمَا يَقْتَرِحُهُ فِيهِ⁽⁶⁾، فَإِنَّهُمْ أَهْلُ جُودٍ وَسَمَاحَةٍ. فَإِذَا أَرْضَوْا الْقَوَالَ
تَقَاسَمُوا الثَّوْبَ فِيهِمَا بَيْنَهُمْ عَلَى وَجْهِ الْبَرَكَةِ. وَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ مِنْ
مَعْنَى لَمْ يَأْخُذْ مِنْ قَوْلِ الْقَوَالِ، فَالثَّوْبُ لِلْجَمَاعَةِ وَالْقَوَالُ مِنَ الْجَمَاعَةِ،
وَصَاحِبُ الْحَالِ مُصَدِّقٌ فِيهِمَا يَدَّعِيهِ فِي مُحَرِّكَه لَا⁽⁷⁾ يُكْذِّبُ؛ فَإِنَّ التُّهْمَةَ
بَيْنَ الْقَوْمِ قَدْ سَقَطَتْ. فَإِنْ تَحَرَّكَ سَيِّدُ الْقَوْمِ وَسَقَطَ مِنْهُ شَيْءٌ، فَالْحُكْمُ
لِلسَّيِّدِ فِيهِمَا سَقَطَ، لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَحَكَّمُوا فِي خِرْقَةٍ سَيِّدَهُمْ؛ وَيَجِبُ عَلَى
السَّيِّدِ أَنْ يَقْسِمَهَا⁽⁸⁾ فِيهِمَا بَيْنَهُمْ وَلَا بُدَّ. فَإِنْ مَسَكَهَا⁽⁹⁾ وَلَمْ يُحْكَمْهُمْ⁽¹⁰⁾

(1) م: فإذا

(2) ك: المجلس

(3) م: فيه

(4) ش: لتشتوف

(5) ك: عند

(6) ش: فيهم

(7) ش: ولا؛ ن: فلا

(8) م: يقسمها

(9) ش، ن: أمسكها

(10) م: يحكم

فيها ولا قسمها، فليس بسيد، ولا هو من طريق القوم.

وللجماعة أن يجتنبوه، وليس لطالب أن يقتدي به ولا يتبعه؛ فإن امتساكه⁽¹⁾ بالخرقة لأحد أمرين: إما ليخله أو لطلب التستر⁽²⁾ لحاله⁽³⁾ بسوء هذا الأدب حتى يسقط من عين الجماعة، وكيف ما كان فالمريد لا يفلح باتباعه. فإنه إن كان بخيلاً⁽⁴⁾ فأقبح من كل قبيح صوفي شحيح، وإن كان متسترًا⁽⁵⁾ بذلك الفعل، فتلك لعله لا يعرفها من نفسه غيره. والمريد إنما ينتفع بالسيد بما يراه⁽⁶⁾ من آدابه وأخلاقه⁽⁷⁾ في حركاته لا بقوله، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾⁽⁸⁾ وقال عليه السلام: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» ولم يقل: «صَلُّوا كما قلت لكم» فالفعل أرجح في نفس التابع المقتدي من القول، كما قيل:

وَإِذَا الْمَقَالُ مَعَ الْفِعَالِ وَزَنْتَهُ * رَجَحَ الْفَعَالُ وَخَفَّ كُلُّ مَقَالٍ

وكل من قام عن⁽⁹⁾ غلبة للجماعة أن يقوموا لقيامه، وليس للجماعة أن يقوموا لمن بقيت فيه فضلة من الإحساس والشعور، وحرام عليه القيام وهو عاصٍ منافق لظهوره بصورة الصديقين لا بمعناهم إلا أن يقوم متواجداً معرّفاً للجماعة بتواجده مُقِرّاً على نفسه بذلك يطلب به تحصيل الوجد، للجماعة أن يقوموا لقيامه؛ فإن من مذهبهم⁽¹⁰⁾ المساعدة والموافقة، وهو صادق في دعواه، والأولى به وبكل قائم في السماع أن لا يقوم إلا بحالة فناء وغلبة⁽¹¹⁾. ولا سبيل إلى بيع خرقة، فإن فيها

(1) ش، ك: إمساكه

(2) ن: التستر

(3) م: بحاله

(4) ن: بخلا

(5) م: مستترًا

(6) ك: يرا

(7) م: في أخلاقه

(8) [الأحزاب: ٢١]

(9) ن: من

(10) ن: فإن مذهبهم

(11) ن: غلبة وفناء

إِهَانَةُ الْمَقَامِ حَيْثُ ابْتُذِلَ؛ فَإِنَّ السِّلْعَةَ إِذَا دَخَلَتْ فِي النَّدَاءِ تَلَوَّنَتْ⁽¹⁾ بِالْأَيْدِي وَتَصَغُرُ⁽²⁾ طَرِيقُ اللَّهِ فِي عُيُونِ الْقَوَالِينِ، وَعِنْدَ الْأَجَانِبِ إِذَا سَمِعُوا ذَلِكَ، وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَحَكَّمُوا فِي خِرْقَةٍ مَنْ لَيْسَ مِنْ طَرِيقِهِمْ، وَلَا فِي خِرْقَةٍ⁽³⁾ مَنْ لَا يَرْتَضِي هَذَا الْفِعْلَ مِنْهُمْ، كَالْعُبَادِ وَالزُّهَّادِ إِنْ ضَمَّهَ مَعَهُمْ مَجْلِسٌ. فَمَتَى تَحَكَّمُوا فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا فَقَدْ خَرَجُوا عَنْ طَرِيقِ اللَّهِ وَالتَّحَقَّقُوا بِالَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ. وَإِنَّمَا جَوَزْنَا لَهُمْ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَهُمْ لِأَنَّهُمْ تَرَاضَوْا بِذَلِكَ، وَتَوَاطَعُوا عَلَيْهِ، وَصَارَ عُرْفًا بَيْنَهُمْ وَطَابَتْ بِذَلِكَ نَفُوسُهُمْ، بِحَيْثُ لَوْ رُدَّ عَلَى أَحَدٍ خِرْقَتُهُ تَغَيَّرَ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يَرْجِعْ فِيهَا الْبَتَّةَ وَأَخْرَجَهَا عَنْ مِلْكِهِ وَلَا بَدَّ.

وَمِنْ شَرْطٍ أَصْحَابُ الْقُلُوبِ وَالْأَحْوَالِ، وَهُمْ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا مَبْلَغَ الرِّجَالِ الَّذِينَ لَهُمُ الْكَمَالُ، أَنْ لَا يَقْعَدَ مَعَهُمْ فِي مَجَالِسِ سَمَاعِهِمْ وَمُذَاكَرَتِهِمْ مُنْكَرٌ⁽⁴⁾، وَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ مِنْ أَسْبَابِ مُنْكَرٍ مِنْ نَعْلٍ⁽⁵⁾ أَوْ ثَوْبٍ أَوْ كُوزٍ، لَا قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ، فَإِنَّ ذَلِكَ ظُلْمَةٌ لَهُمْ وَتَغْيِيرٌ لَوْقَتِهِمْ. وَقَدْ قَالَ أَبُو يَزِيدَ الْأَكْبَرُ فِي وَقْتِ حَالِهِ: "إِنِّي أَجِدُ وَخْشَةً فَاطْلُبُوا عَنْ ذَلِكَ" فَاطْلُبُوا الْبَيْتَ فَوَجَدُوا عِنْدَهُمْ نَعْلًا لِرَجُلٍ قَدْ تَبَدَّلَ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ صَاحِبٍ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي يَزِيدَ، فَاطْلُبُوا عَلَى⁽⁶⁾ صَاحِبِ النَّعْلِ حَتَّى وَجَدُوهُ، فَإِذَا بِهِ مِنَ الْمُنْكَرِينَ عَلَيْهِمْ.

وَمِنْ شَرْطٍ كُلِّ صَاحِبٍ وَقْتٍ أَنْ لَا يَعَامَلَ وَقْتَهُ إِلَّا بِأَسْبَابِهِ، وَمَتَى مَا أَدْخَلَ⁽⁷⁾ عَلَى وَقْتٍ مَا يَقْتَضِيهِ وَقْتُ⁽⁸⁾ آخَرَ تَكَدَّرَ عَلَيْهِ وَقْتُهُ كَمَا اتَّفَقَ لِبَعْضِ السَّادَةِ، فَكَانَ⁽⁹⁾ وَقْتُهُ التَّجْرِيدَ الْمَطْلُوقَ، فَوَجَدَ لَيْلَةً فِي وَقْتِهِ كَدْرًا

(1) ن: تَلَوَّنَتْ

(2) د، ش: وَيَصْغُرُ

(3) ك: وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَحَكَّمُوا فِي خِرْقَةٍ

(4) ك: -

(5) ك: فَعْل

(6) ك: عَنْ

(7) ن: دَخَلَ

(8) ك: وَمَتَى مَا أَدْخَلَ عَلَى وَقْتٍ

(9) ك: وَكَانَ

وَوَحْشَةً⁽¹⁾ فقال: "ابحثوا عن سبب كَدَّرَ الْوَقْتُ" فوجدوا في البيت مِعْلَاقَ عِنَبٍ فقال: "رَجَعَ بَيْنُنَا بَيْتَ الْبَقَالَيْنِ" وزال كَدَرُهُ. وكما اتَّفَقَ لبعضهم وكان وَقْتُهِ تَدْقِيقَ الْوَرَعِ، فقال: "إِنَّ السِّرَاجَ كَدَّرَ وَقْتُي، فابحثوا عنه" فقال بعض أصحابه: "استعَرْنَا قَارُورَةً لنسوق فيها الدُّهْنَ مَرَّةً، فسُقْنَا فيها مَرَّتَيْنِ" فَتَصَفِيَةُ الْأَوْقَاتِ مِنْ شَأْنِهِمْ.

وَمِنْ شَرْطِهِمْ أَنْ لَا يَعِدُوا فَمَنْ غَلَطَ وَوَعَدَ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِمَا وَعَدَ واستغفر⁽²⁾ الله. وَصَدَّقَ الْحَدِيثَ مِنْ شُرُوطِهِمْ⁽³⁾، وَلَا سَيِّمًا فِيمَا يَحْدِثُونَ⁽⁴⁾ بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ⁽⁵⁾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا يَتَكَلَّمُونَ⁽⁶⁾ عَلَى حُسْنِ ظَنِّهِمْ بِالنَّاسِ فِي الْحَدِيثِ عَنِ النَّبِيِّ⁽⁷⁾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁸⁾، بَلْ فِي الْحَدِيثِ عَنْ كُلِّ أَحَدٍ، وَلِيَمَشُّوا حَالَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ. وَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حَسْبُ الْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ» ذَكَرَ هَذَا الْحَدِيثَ مُسْلِمٌ فِي صَدْرِ صَحِيحِهِ. فَالْوَرَعُ فِي الْمَنْطِقِ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ وَعَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وَكَذَلِكَ فِي النَّظَرِ وَالطُّعْمَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

وَمِنْ شَرْطِهِمْ عَدَمُ الْمُرَاءَاةِ، وَحِفْظُ آدَابِ الشَّرِيعَةِ، دَقِيقُهَا وَجَلِيلُهَا، إِذَا عَلِمَهَا، وَلَهُ أَنْ يَسْأَلَ إِذَا لَمْ⁽⁹⁾ يَعْلَمْ عَنْ كُلِّ حَالَةٍ يَكُونُ عَلَيْهَا مَا حُكِّمَهَا فِي الشَّرْعِ. فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا خَانَ فِي أَدَبِ الشَّرِيعَةِ أُخْرَى أَنْ يَخُونُ فِي الْأَسْرَارِ الْإِلَهِيَّةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَهَبُ أَسْرَارَهُ إِلَّا لِلْأَمْنَاءِ مِنْ عِبَادِهِ.

وَمِنْ شَرْطِهِمْ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ مَا اخْتَارَ اللَّهُ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ، وَمَنْ فَعَلَ⁽¹⁰⁾ غَيْرَ ذَلِكَ فَقَدْ آثَرَ هَوَاهُ عَلَى دِينِهِ.

(1) ن: أَوْ وَحْشَةً

(2) م: واستغفروا

(3) ش: شرطهم

(4) ن، م: يحدثوا

(5) ك: عن النبي

(6) م: يتكلموا

(7) ن: رسول الله

(8) د: عليه السلام

(9) ك: علم

(10) ك: رسوله مَنْ فَعَلَ

وَمِنْ شَرَطِهِمْ أَنْ لَا يُعَرَّجُوا عَلَى مُبَاحٍ أَصْلًا لِأَنَّهُ تَضْيِيعٌ لِلْوَقْتِ.

وَمَنْ دَخَلَ هذا الطريق وهو ذو زَوْجٍ فَلَا يُطَلَّقُ، أَوْ عَزَبًا⁽¹⁾ فَلَا يَتَزَوَّجُ حَتَّى يَكْمُلَ، فَإِذَا كَمَلَ فَهُوَ فِي ذَلِكَ عَلَى مَا يُلْقَى إِلَيْهِ رَبُّهُ.

وَمِنْ شَرَطِ السَّالِكِ أَنْ لَا يَبِيتَ عَلَى مَعْلُومٍ مع تحقُّقِ الْوَرَعِ فِي الْأَخْذِ، وَلَا يَأْخُذُ السَّالِكُ لِيُعْطِيَ أَحَدًا، فَإِنَّهُ حَاجِبٌ لَهُ. وَلِلْكَامِلِ أَنْ يَأْخُذَ وَيُمْسِكَ إِنْ شَاءَ، وَيُعْطِيَ إِنْ شَاءَ؛ فَإِنَّهُ مَعَ مَا يُلْقَى إِلَيْهِ، لِأَنَّ صُورَةَ الْكَامِلِ مَعَ مَا يُلْقَى إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ كَصُورَةِ التَّلْمِيزِ مَعَ شَيْخِهِ. فَكَمَا لَا يُعْتَرِضُ عَلَى التَّلْمِيزِ فِي الْفِعْلِ الَّذِي يَأْمُرُهُ بِهِ شَيْخُهُ، وَلَا عَلَى الصَّاحِبِ فِيمَا يَأْمُرُهُ بِهِ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَذَلِكَ لَا يُعْتَرِضُ عَلَى الشَّيْخِ فِيمَا يَفْعَلُهُ، فَإِنَّهُ أَخَذَ⁽²⁾ عَنْ اللَّهِ إِذَا كَانَ شَيْخًا حَقِيقَةً. كَذَلِكَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يُعْتَرِضُ عَلَيْهِ فِي فِعْلِهِ⁽³⁾، فَإِنَّهُ أَخَذَ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى⁽⁴⁾، وَالشَّيْخُ كَالنَّبِيِّ⁽⁵⁾ وَالْمُتَشَبِّهِ كَالْمُتَنَبِّئِ⁽⁶⁾. وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: ﴿إِنْ أَتَبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾⁽⁷⁾ وَقَالَ الشَّيْخُ لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾⁽⁸⁾ فَقَدْ اسْتَنَدَ الشَّيْخُ إِلَى الَّذِي اسْتَنَدَ إِلَيْهِ الرَّسُولُ.

وَمِنْ شَرَطِ أَهْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ تَرْكُ الْإِعْتِرَاضِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَعْتَرِضُ أَعْلَى، فَإِنَّهُ تَأْدِيبٌ لَا إِعْتِرَاضٌ. وَأَمَّا الْأَدْوَنُ فَإِنَّمَا يُنْكَرُ⁽⁹⁾ لِعَدَمِ ذَوْقِهِ، فَلَهُ أَنْ يَصُمْتُ وَلَا يُنْكَرَ مَا لَا يَعْرِفُ؛ فَإِنْ أَنْكَرَ فَقَدْ أَبْطَلَ أَصْلَ عَقْدِ طَرِيقِهِ. فَإِنَّ مِنْ أَصُولِهِمْ أَنَّهُمْ أَهْلُ صِدْقٍ، لَا يَنْطَقُونَ إِلَّا بِمَا شَاهَدُوا،

(1) ك، م: عَزَبَ

(2) د، ك، م: -

(3) ك: عَلَيْهِ -

(4) د، م: -؛ ك: عَزَّ وَجَلَّ

(5) د، ك، م: عَنْ اللَّهِ تَعَالَى -

(6) م: كَالْمُفْتِي

(7) [الأنعام: ٥٠]

(8) [الكهف: ٨٢]

(9) م: يُنْكَرُهُ

فإذا سمع ما ليس في وسعه من أخيه فيعلم من فوره⁽¹⁾ أن مشهّد أخيه أعظم، وأنه في حاله⁽²⁾ دونه، فليتلطفه في تبينه إن كان. والأولى به أن يتوجّه بهمة إلى الله تعالى⁽³⁾ حتى يرزقه ما رزق صاحبه، أو يتلّمذ له ويخدمه فينتفع به؛ هذا شرط الطريق.

ومن شأن الطالبين أن يدخلوا على الشيخ إذا زاروه بعد⁽⁴⁾ تفرغ قلوبهم من جميع ما عندهم وقبولها لما يلقي إليهم الشيخ حتى يخرجوا من عنده، ولا يتصوّر منهم إنكارٌ ألبتّة. ومهما وقع لهم ما لا يقبلونه، رجّعوا⁽⁵⁾ على أنفسهم باللائمة وقالوا: ”هذا مقام لم تصل⁽⁶⁾ إليه نفوسنا“ ولا ينسبون الشيخ إلى الخطأ، ومن فعل ذلك فليس بمستترشد في طريق القوم.

ويجب على المريدين أن لا يدخلوا على الشيوخ ولا يقعدوا بين أيديهم إلا على طهارة ظاهرا وباطنا، مسلمين⁽⁷⁾ مستسلمين، هذا شأنهم. ولقد كان سيّدنا أبو مدين ببلادنا رضي الله عنه يقول: ”ما دخلت في ابتداء حالي على شيخ حتى أغتسل وأطهر ثوبي وعصاي وجميع ما عليّ، وأطهر قلبي من علومى ومعارفى، وحينئذ أدخل عليه؛ فإن قبلني وأقبل عليّ، فتلك سعادتى، وإن أعرض عني وتركني، فالعيب مني والشؤم عليّ“.

ومن آدابهم مع الله⁽⁸⁾ وقليل فاعله أن يعتقد الإنسان⁽⁹⁾ أن الله تعالى⁽¹⁰⁾

(1) ش: هذه

(2) د، ش: حالة

(3) ش، ك: -

(4) ش، ك: -

(5) م: وجعلوا

(6) م: يصل

(7) ن: مسلمين

(8) ش: + تعالى

(9) ن: يعتقدوا؛ م: -

(10) د، ش، م: -

نظرات في كل زمان إلى قلوب عباده، يَمْنَحُهُمْ⁽¹⁾ فيها من لطائفه ومعارفه ما شاء⁽²⁾، فإذا فارق شخصا ساعة واحدة أو⁽³⁾ أعرض عنه نفسا واحدا وهو معه جالس ثم عاد إليه، فإنه يتهيأ للقائه بالحرمة والتعظيم لعل نظرة حصلت له من تلك النظرات حصل بها فوقه. فإن كان الأمر كذلك فقد وفى⁽⁴⁾ معه⁽⁵⁾ بالأدب، وإن لم يكن عند ذلك فقد تأدّب مع الله⁽⁶⁾ حيث عامله بما تقتضيه المرتبة الإلهية، وهذا مقام عزيز قل أن ترى⁽⁷⁾ له ذائقا.

وكذلك أيضا إذا شاهدوا عاصيا في حال عصيانه، ثم زال عن تلك المعصية، فإنهم لا يعتقدون فيه الإصرار، ويقولون: "لعله تاب⁽⁸⁾ في سرّه" أو "لعله ممّن لا تضرّه المعاصي لا اعتناء البارئ به في عاقبة أمره" ولا يعتقدون في أحد سوء ألبتة إلا فيمن أكشفهم⁽⁹⁾ الله تعالى⁽¹⁰⁾ على سرّه ومآله، فلا يقدرّون أن يُنكروا ما عرفوا، لكنهم لا يُعَيِّرون أحدا ولا يشمتون به. ومن نظر نفسه خيرا من أحد من غير أن يعرف مرتبته ومرتبة ذلك الآخر بالغاية لا بالوقت، فهو جاهل بالله⁽¹¹⁾ مخدوع لا خير فيه، ولو أعطي من المعارف ما أُعطي، ولم يكن هذا من شأن القوم رضي الله عنهم، والازدراء بالعالم من جانب الحقيقة هو الازدراء بالله، وهذا نقيض الولاية.

ومن أوصافهم أنهم رُحَماء بينهم، أشدّاء على الكُفّار، تراهم رُكَّعا سُجّدا غيّا للخلق، حتّى أن الواحد المشار إليه في العالم يقال له العوّث

(1) م: يَسْنَحُهُمْ

(2) د: يشاء

(3) ك: و

(4) ن: وقا

(5) ش: حقّه

(6) ن: + تعالى

(7) ن: يَرَى

(8) ش: تابه

(9) ن: كشفهم

(10) د، ش: -

(11) د: + تعالى

عندهم، وهذه الحقيقة سارية في الطائفة.

وكلّ مَنْ دخل على شَيْخٍ لِيُخْتَبِرَهُ فهو جاهل؛ فَإِنَّ الشيوخ لَا يُخْتَبَرُونَ الْبَيِّنَةَ وَلَا يُطْلَبُ مِنْهُمْ الْكَلَامُ⁽¹⁾ على هواجس النفس. وَإِنَّمَا يُرَادُ مِنْهُمْ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَمْرَاضِ وَالْأَدْوَاءِ وَارْتِبَاطَاتِهَا، لَا غَيْرَ ذَلِكَ، وَالْمَكَاشِفَاتِ أَحْوَالِ الْمُرِيدِينَ، لَا أَحْوَالِ الْعَارِفِينَ.

وَمِنْ أَوْصَافِهِمُ الرِّيَاضَةُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ، وَمَعْنَى تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ تَطْهِيرُ النَّفْسِ مِنْ كُلِّ خُلُقٍ دَنِيٍّ، وَتَحْلِيلُهَا بِكُلِّ خُلُقٍ سَنِيٍّ. قَالَ اللَّهُ⁽²⁾ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁽⁴⁾ فَلَا يَطْلُبُونَ مِنْ خَادِمِهِمْ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى أَغْرَاضِهِمْ، وَإِذَا أَتَاهُمْ بِمَا لَا يُوَافِقُ غَرَضَهُمْ لَمْ يَعْتَبُوهُ وَلَا قَالُوا فِيهِ بِشْيَاءَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْخَدِيمُ تَلْمِيزَ الشَّيْخِ⁽⁵⁾، فَلِلشَّيْخِ أَنْ يُؤَدِّبَهُ إِذَا خَالَفَ أَمْرَ شَيْخِهِ⁽⁶⁾ وَإِنَّمَا هَذَا فِي حَقِّ الْإِخْوَانِ بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ وَفِي حَقِّ الْمُرِيدِ إِذَا فَعَلَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِ الشَّيْخِ. وَكَذَلِكَ فِي مُعَامَلَتِهِمْ مَعَ الْخَلْقِ يَتَحَمَّلُونَ أَذَاهُمْ وَلَا يُؤْذِنُهُمْ، وَيَحْمِلُونَ كُلَّهُمْ وَلَا يُلْقُونَ كُلَّهُمْ عَلَى أَحَدٍ، وَيُعِينُونَ عَلَى أَسْبَابِ الْبِرِّ، وَيُغِيثُونَ الْمَلْهُوفَ، وَيُرْشِدُونَ الضَّالَّ وَيُعَلِّمُونَ الْجَاهِلَ، وَيُنَبِّهُونَ الْغَافِلَ، وَلَا يَتَّخِذُونَ حُجَابًا وَلَا حُجَابًا، وَكُلٌّ مِنْ طَلِبِهِمْ وَجَدَهُمْ، وَكُلٌّ مَنْ أَرَادَهُمْ وَصَلَ إِلَيْهِمْ، لَا يَسْتَتِرُونَ عَنْ أَحَدٍ وَلَا يَقُولُونَ لِقَاصِدِهِمْ: "تَرْجِعْ عَنْ سَاعَةٍ"، وَلَا يَمْنَعُونَ سَائِلًا، يُقْرُونَ الضَّيْفَ وَيُؤْنِسُونَ الْمُسْتَوْحِشَ وَيُؤْمِنُونَ الْخَائِفَ وَيَسْقُونَ الْعَاطِشَ وَيُشْبِعُونَ الْجَائِعَ وَيَكْسُونَ الْعَارِي وَيُعِينُونَ الْخَادِمَ وَلَا يَرْجِعُونَ عَنْ فَضِيلَةٍ وَلَا يَقْدُمُونَ عَلَى رَذِيلَةٍ.

وَمِنْهُمْ مَنْ صَارَتْ إِرَادَتُهُ مُتَعَلِّقَةً بِكُلِّ مَا يَجْرِي فِي الْكَوْنِ مِنْ غَيْرِ

(1) م: يُطْلَبُ مِنْهُمْ الْكَلَامُ

(2) ش: -

(3) د: -

(4) [القلم: ٤]

(5) م: لِلشَّيْخِ

(6) ن: الشَّيْخِ

تخصيص ما عدا محارم الله تعالى، فإنه لا يرضاها. فصاحب هذا المقام كلّ ما يفعله الخادم أو الخلق في حقّه، فهو غرضه لأنّ إرادته ما يُجْريه الحقُّ على يدي⁽¹⁾ عباده وهو فإنّ عن حظّ نفسه لمفارقته عالم نفسه، ومن لا نفس له لا غرض له، وإذا زال الغرض من قلب العبد زال عنه كلّ مرض، فإنّ سبب الأمراض عدم⁽²⁾ موافقة الأغراض.

ومن أوصافهم التوبة مع الأنفاس، والاستغفار على الطريقين؛ فلا يقومون إلا تائبين، ولا يقعدون إلا كذلك.

ومن أوصافهم اجتناب المحارم والشبهات ومواطن التهم، والتجافي عمّا للنفس فيه غرض من الشهوات، وأعني بذلك على جهة التمني والتعني في نيلها⁽³⁾ وطلبها. وأمّا إن سيقّت له من غير تعب ولا سؤال أكلها وتناولها إلا أن يكون في مقام المجاهدة أو في مقام توفير اللذة إلى موطنها، مثل عمر بن الخطّاب وعثمان⁽⁴⁾ وغيرهما رضي الله عنهم⁽⁵⁾، ومثل عُتْبَةَ الْعُلاَم وجماعة من شيوخوا، فليس لمن هو في إحدى هاتين الحالتين أن يتناول شيئاً من طيباتها.

ومن أوصافهم محاسبة النفس على حركاتها وخواطرها وأمانيتها على ترتيب مخصوص.

ومن أوصافهم موازنة أعمالهم عند الشروع فيها.

ومن أوصافهم المجاهدة وهو⁽⁶⁾ حَمَلُ النَّفْسِ عَلَى الْمَكَارِهِ⁽⁷⁾ البدنيّة من الجُوع والعَطَش والعُزْي، ولا بُدَّ مِنْ مُقَاسَاتِ⁽⁸⁾ الموتات الأربع⁽¹⁾:

(1) ن: يد

(2) ن: -

(3) ن: نِيَاتِهَا

(4) م: + ابن عَفَّان

(5) ش: وغيرهما -؛ م: عنهما

(6) ن: هي

(7) م: ومن أوصافهم المجاهدة -

(8) ش: مقاساة

الموت الأبيض وهو الجُوع، والموت الأحمر وهو مخالفة الهوى،
والموت الأسود وهو تحمُّل الأذى، والموت الأخضر وهو طَرَحُ الرِّقَاع
بعضها على بعض.

وَمِنْ أوصافهم طَرَحُ الكونين مِنْ قلوبهم، والإيثار بما في أيديهم على
إخوانهم⁽²⁾ مِنْ خلق الله.

وَمِنْ أوصافهم الاعتماد على الله في جميع أمورهم، والرضي عنه في
كلِّ ما يجريه عليهم ممَّا جرت عادةُ النفوس بکراهته، والصبر على
الآلام، والانقياد إلى ما يدعوهم إليه طَوْعاً لا كَرْهاً.

وَمِنْ أوصافهم الاغتراب عن المواطن، وهَجْرَان الخلائق مِنْ غير
اعتقاد سوءٍ فيهم، بل إيثارا منهم للحقِّ عليهم، وقَطْعُ العلائق والعوائق.

وَمِنْ أحوالهم الجَوْلَان في البُلْدَان والسيّاحات في الجبال وبطون الأودية
وسواحل البحار وملازمة البراري.

وَمِنْ أحوالهم السعي في قضاء حوائج المسلمين بعد فراغهم مِنْ
نفوسهم. وأمَّا مَنْ سعى في ذلك قبل فراغه مِنْ نفسه فهو طالب رياسةٍ
وذكر جميل، فإنَّهم يُقْبَلُونَ عليه ويخدمون بابه ويُلَازِمُونَ رِكابه؛
والنفسُ تُبْطِنُ⁽³⁾ عليه بأنَّ هذه فضيلة، وتقول له: "ما تَفَعَّلَهُ إِلَّا اللهُ، وأنا
لا حظَّ لي في هذا". ولو عَلِمَ هذا⁽⁴⁾ المسكينُ لَقَدَّمَ قضاء حاجة نفسه في
تخليصها مِنْ أَسْرٍ هَوَاها وسُخْرَةِ شيطانها وهو لا يُبَالِي بذلك، كما قال
عليه السلام: «ما مِنْ أَحَدٍ يُكَلِّمُ في سبيل الله والله أعلم بِمَنْ يُكَلِّمُ في
سبيله» فليس كلَّ مَنْ قُتِلَ بين الصَّفَيْنِ قُتِلَ في سبيل الله⁽⁵⁾.

(1) م: الأربعة

(2) ن: لإخوانهم

(3) م: تَبَطَّرُ

(4) م: -

(5) ك: في سبيل الله قُتِلَ

وَمِنْ أوصافهم القناعة وهو وقوف النفس عند ما رُزِقَتْ مِنْ غير أن تتشوّف إلى زيادة.

وَمِنْ أوصافهم الشُّكْرُ على السَّرَّاءِ والضَّرَّاءِ. هكذا جرى العُرْفُ عندهم⁽¹⁾.

وَمِنْ أوصافهم أن لا يَخْلُقُوا شَعْرًا ولا يُقَصِّرُوهُ ولا يَقْصُوا ظُفْرًا ولا يتَجَرَّدُوا عن ثوب يُعْطُونَهُ لأحد إلا على طهارة، لأنهم يريدون أن لا يُفَارِقَهُمْ شيءٌ إلا ويتركهم طاهرين، لقولهم⁽²⁾ "تركناهم وهم يُصَلُّون" وهو سرٌّ عجيب.

وَمِنْ أحوالهم الدعاء لله⁽³⁾، وَفَاءً بمقام العبوديّة، والالتجاء إليه سبحانه في جميع حوائجهم لا إلى الخلق، لِتَحَقُّقِهِمْ بأنّ الأمور بيده⁽⁴⁾. فلا فائدة للتعرُّض لَمَنْ ليس بيده خلقُ شيءٍ، بل⁽⁵⁾ لله الخلق والأمر جميعاً.

وَمِنْ نُعُوتِهِم الذلّة والفقر⁽⁶⁾ والمسكنة والخشوع والخضوع والتواضع، كلّ ذلك لله تعالى مِنْ أجل ظهور الأسماء التي⁽⁷⁾ تُقَابِلُ هذه النعوت؛ فَإِنَّهُ لا يعرف سرّ هذه الأسماء الإلهيّة إلا مَنْ اتَّصَفَ بهذه الصفات التي تُقَابِلُهَا فَإِنَّهَا روح العبوديّة.

وَمِنْ ذلك الخوف عندما يَدْعُوهم إلى مخالفة الحقّ.

وَمِنْ أحوالهم الرجاء عندما يريد سلطانُ القنوط أن يتحكّم فيهم.

وَمِنْ أحوالهم القبض عند مشاهدة ما لا يَحْمِدُهُ الشرعُ.

(1) م: بينهم

(2) ش: لقوله

(3) د: + تعالى

(4) ش: في يده

(5) م: خلق كل شيء -

(6) م: الفقر والذلّة

(7) ش: الذي

وَمِنْ أحوالهم النَّظَرُ في عُيوبهم والاشتغال بنفوسهم والتعامي عن عُيوب الناس، فلا يعتقدون في أحد إلا خيرا.

وَمِنْ أحوالهم أَنْ لَا يُعَوِّدُوا ألسنتهم إلا الخير إلا في موضعه، مثلُ ما رأى عيسى عليه السلام خنزيرا، فقال له⁽¹⁾: «أَنْجُ بِسَلام» فقليل له في ذلك فقال: «إِنِّي كرهْتُ أَنْ أَعَوِّدَ لِسَانِي إِلَّا الْخَيْرَ». وَمِنْ هذا الباب ما رَوِي⁽²⁾ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽³⁾ مَرَّ بِجِيْفَةٍ فَقَالَ⁽⁴⁾ الصَّحَابَةُ: «مَا أَشَدَّ نَتْنُهَا». فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽⁵⁾: «مَا أَشَدَّ بَيَاضُ أَسْنَانِهَا».

وَمِنْ أحوالهم غَضُّ البصر عن فضول النظر، والإسراع في المَشْيِ، والفناء عن جميع أفعالهم⁽⁶⁾ بروية المِنَّة والتصريف الإلهي والخلق القادري.

وَمِنْ أحوالهم الصَّمْتُ إلا عن الخير المحض. فإذا⁽⁷⁾ اخْتَبَرُوا نُطْقَهُمْ قَبْلَ أَنْ يَنْطَقُوا، وتَخَلَّصَ لَهُمْ مِنَ الشَّوَائِبِ الْمُفْسِدَةِ لَهُ، حينئذٍ نَطَقُوا بِهِ؛ فَإِنْ لَمْ يَتَخَلَّصْ⁽⁸⁾ لَهُمْ أَنْ يَكُونَ قُرْبَةً أَوْ نِيَابَةً صَمَتُوا.

وَمِنْ أحوالهم الأَمْرُ بالمعروف والنهي عن المنكر عند مَنْ يُخَافُ وَيُرْجَى مِنَ السُّلَاطِينِ⁽⁹⁾ والملوك والخلفاء، لأنَّهم لَا يَأْخُذْهُمْ⁽¹⁰⁾ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ، وَلَا يَسْتَحْيُونَ فِي الْحَقِّ مِنْ أَحَدٍ.

وَمِنْ أحوالهم إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ بِأَحْسَنِ سِيَاسَةٍ وَتَلَطُّفٍ.

(1) م: -

(2) م: هذا الباب -

(3) ش، ك، ن، م: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(4) م: فَقَالَتْ

(5) ك: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(6) ش: فَعَالِهِمْ

(7) ش: وَإِذَا

(8) ش: يَخْلُصُ

(9) ك: كَالسُّلَاطِينِ

(10) ك، م: تَأْخُذْهُمْ

وَمِنْ (1) أوصافهم الحياء من الله (2) حق الحياء، وهو أن يَطَّلِعَ عليهم في حركاتهم فلا يَراهم حيث نهاهم ولا يَفْقِدُهم حيث أَمَرَهُم. وَيَطَّلِعُ على قلوبهم فلا يجد فيها رِبَانِيَّةً لغيره ولا شوقاً إلا إليه ولا حُبًّا (3) إلا فيه وله ومنه. وَيَطَّلِعُ على سرائرهم فلا يجد فيها التفتات.

وَمِنْ أوصافهم سلامة الصدر (4) لجميع الخلق، والدعاء للمسلمين بظُهر الغيب، وخدمة الفقراء، والرحمة والشفقة على عباد الله من ناطق وغير ناطق.

ولقد حدَّثني الوَحيُّه المَدْرَسُ بمدينة ملطِيَّة قال: "كان ببُخارى والِ وكان من أظلم الناس، فركب يوماً فرأى كلباً أجرب، وكان ذلك اليوم فيه بَرْدٌ شديد، فقال لبعض رجاله: "ارْفَعُوا ذلك الكلب" فَرَفَعَ إلى داره فتَلَطَّفَ به وأحسَنَ إليه. فلَمَّا جاء الليلُ نُودِيَ في منامه: "يا فلان، كنت كلباً فَوَهَبْنَاكَ لَكَلْبٍ" فهذه رحمة (5) أَثَرَتْ. وحديث النبي عليه السلام (6) في إمطة الأذى عن الطريق من باب الرحمة بالسالكين (7) عليه، وقد ورد في الصحيح: «أن رجلاً نحى غُصْنَ شَوْكٍ مِنْ (8) الطريق فشكر الله فعَلَهُ فغفر له» و«في كلِّ ذي كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ».

وَمِنْ أحوالهم نَشْرُ محاسن الخلق وسِتْرُ مساوئهم إلا المبتدعين؛ فإنَّه يجب (9) على كلِّ مسلم أن يُعْرِفَ به حتَّى يأخُذَ الناسُ منه حذرهم، وهو من باب الرحمة بالمسلمين (10)، فإنَّه أذى في طريق الدين (11) تجب (1)

(1) ك: + أحوالهم و

(2) ن: + تعالى

(3) ن، م: حياء

(4) ن: الصدور

(5) ش: + لكلب أجرب؛ ك، م: + بكلب؛ ن: + كلب

(6) ك، ن، م: صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم

(7) م: بالسالك

(8) ن: عن

(9) م: فيجب

(10) ن: للمسلمين

(11) ن: الذي

إِمَاطَتُهُ.

وَمِنْ أحوالهم أن ينظروا⁽²⁾ الخلق بعين التعظيم، لا بعين الازدراء، وليس لهم تَشَرُّفٌ⁽³⁾ ولا فضل على أحد من خلق الله إلا عن أمر بلا فخر، ولا يرون أن لهم فضلا ولا حقا على أحد من خلق الله، وإن للخلق عليهم حقوقا فهم يجتهدون في أدائها متى⁽⁴⁾ توجَّهَتْ عليهم. وقد شرعنا في جزء في هذا الباب خاصّة وهو⁽⁵⁾ بين أيدينا الساعة.

وَمِنْ أحوالهم الغيرة لله⁽⁶⁾ والحب في الله والبُغْضُ في الله.

وَمِنْ أحوالهم أن يتصدَّقوا عقدا في قلوبهم على جميع عباد الله⁽⁷⁾ بأعراضهم ودمائهم وأموالهم فلا يطلبون⁽⁸⁾ أحدا بشيء في الدنيا والآخرة وقد رُوِيَ عن النبي عليه السلام⁽⁹⁾ في هذا⁽¹⁰⁾ أنه قال: «ألا⁽¹¹⁾ يستطيع أحدكم أن يكون كأبي ضمضم كان إذا أصبح يقول: اللهم إني قد تصدَّقتُ بعرضي على عبادك» وأصول الشرع تعضدُ هذا الفعل⁽¹²⁾ فإنه من باب العفو ومكارم الأخلاق، وقد ورد النصّ المقطوع به في ذلك وهم الذين أجرهم على الله.

وَمِنْ أوصافهم أنهم لا يُفْرِضُونَ أحدا، وإن طلب محتاجٌ منهم قرضا أعطوه ولا يُحَدِّثُونَ أنفسهم أن يأخذوا منه شيئا. وإن رَدَّ إليهم قرضهم ساسوه في إمساكه بلطافة، فإن أبا أخذوه منه ودفعوه إلى محتاج، ولا

(1) م: يجب

(2) ش: + إلى

(3) ش، م؛ د، ك، ن: تَشَوُّفٌ

(4) ش: أداء ما؛ م: أدائها ما

(5) ك، م: هو

(6) ن: + تعالى

(7) ن: على الناس

(8) ن: يُطَالِبُونَ

(9) ش، ك، م: صَلَّى الله عليه وسلّم

(10) م: هذه

(11) م: لا

(12) م: القول

يَدْخُلْ لَهُمْ فِي مَلِكِ الْبَيْتَةِ، فَإِنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ فِيهَا خَرَجُوا عَنْهُ.

وَمِنْ أوصافهم إذا سقط منهم في طريقهم شيء، إِمَّا ثَوْبٌ أَوْ مَالٌ، وَلَوْ كَانَتْ (1) مِائَةً أَلْفَ دِينَارٍ، وَيَكُونُونَ قَدْ مَشَوْا عَنْهَا، فَإِنَّهُمْ لَا يَطْلُبُونَ وَلَا يَرْجِعُونَ فِي طَلِبِهَا، وَلَا يَنْشُدُونَهَا، وَلَا تُحَسُّ نَفْسُهُمْ بِمَكَانِهَا. وَمَتَى مَا تَغَيَّرَتْ نَفْسُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ فَهِيَ أَصْحَابُ عِلَّةٍ وَلِلْكَوْنِ فِي قُلُوبِهِمْ حِظٌّ، وَأَنَّ مَنْ هَذَا شَأْنُهُ فَإِنَّهُ يَسْعَى فِي زَوَالِ هَذِهِ الْعِلَّةِ عَنْ نَفْسِهِ، وَأَنَّ (2) النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (3) إِنَّمَا أَقَامَ مِنْ أَجْلِ الْعَقْدِ لَمَّا كَانَ مَالُ الْغَيْرِ، فَإِنَّهُ كَانَ لِعَائِشَةَ، وَكَلَامُنَا فِيهَا يَمْلِكُهُ (4)، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ إِضَاعَةِ الْمَالِ. فَإِنْ غَلِبَ عَلَيْهِ إِضَاعَةُ الْمَالِ رَغْبَةً فِي إِقَامَةِ السُّنَّةِ، فَلْيَقِفْ عِنْدَمَا سَقَطَ مِنْهُ حَتَّى يَمُرَّ مُحْتَاجٌ، فَيَأْمُرُهُ بِأَخْذِهِ وَيَنْصَرِفُ (5) وَلَا يَدْخُلُ لَهُ فِي مَلِكِ إِلَّا إِنْ (6) رُدَّ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ، فَهُوَ فِيهِ مُخَيَّرٌ: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ أَخْرَجَهُ.

وَمِنْ أوصافهم عَدَمُ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى خَلْفٍ، وَإِنْ التَّفَتُّوا التَّفَتُّوا جَمِيعًا (7)؛ وَنَادَى رَجُلٌ الشُّبْلِيَّ مِنْ خَلْفِهِ فَلَمْ يَرُدَّ وَجْهَهُ وَلَمْ يُجِبْهُ فَقَالَ (8): "إِنَّهُمْ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى الْوَرَاءِ وَلَا يُجِيبُونَ مَنْ نَادَاهُمْ خَلْفَ الْقَفَاءِ".

وَمِنْ أحوالهم الْأَخْذُ بِالْفَالِ وَتَرْكُ الطَّيْرَةِ. وَدَخَلَ الشُّبْلِيُّ يَوْمًا عَلَى قَوْمٍ فَقَالُوا لَهُ (9): "أَغْلِقِ الْبَابَ فَقَالَ: "إِنَّ الصَّوْفِيَّةَ يَفْتَحُونَ الْأَبْوَابَ الْمَغْلُقَةَ وَلَا يَغْلِقُونَ الْأَبْوَابَ الْمَفْتُوحَةَ". وَقَرَعَ رَجُلٌ عَلَى شَيْخِنَا أَبِي مَدِينِ الْبَابَ فَخَرَجَ إِلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ فِي نِيَّةِ الشَّيْخِ أَنْ يَدْخُلَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَلَا غَيْرَهُ، فَقَالَ لَهُ: "مَا اسْمُكَ" فَقَالَ الرَّجُلُ: "أَحْمَدُ الْفَائِدَةُ" فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ (10):

(1) ن: كان

(2) ش: فَإِنْ

(3) ك: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(4) د، م: تَمْلِكُ؛ ك: نَمْلِكُ

(5) م: يَنْصَرِفُ

(6) ش: أَنْ

(7) د: جَمْعًا

(8) ش، ك، م: وَقَالَ

(9) ش: -

(10) ش: + لَمْ

”ادْخُلْ فَإِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَطْرُدُ⁽¹⁾ الْفَائِدَةَ مِنْ بَابِهِ وَهُوَ يَطْلِبُهَا“، وَكَانَ هَذَا الْفَائِدَةُ مِنْ سَادَاتِ الْقَوْمِ.

وَمِنْ أَوْصَافِهِمُ الْعَدْلَ فِي جَوَارِحِهِمْ وَتَصَرُّفَاتِ أَعْضَائِهِمْ وَحَالَاتِهِمْ مَعَ الْخَلْقِ وَمَعَ أَهْلِهِمْ⁽²⁾؛ وَمِنْ هَذَا الْبَابِ إِزَالَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽³⁾ نَعْلَهُ مِنْ رِجْلِهِ حِينَ انْقَطَعَ شِرَاكُ نَعْلِهِ الْآخِرِ⁽⁴⁾، فَسَوَّى بَيْنَ قَدَمَيْهِ فِي الْحَفَاءِ، وَمِنْ هَذَا كَثِيرٌ.

وَمِنْ أَوْصَافِهِمْ فِي مَأْكَلِهِمْ وَمَشْرَبِهِمْ⁽⁵⁾ وَمَلْبَسِهِمْ وَمَرَاجِبِهِمْ وَمَنَاكِحِهِمْ⁽⁶⁾ وَمُضَاجِعِهِمْ أَنَّهُمْ لَا يَفْعَلُونَ شَيْئًا مِنْ هَذَا كُلِّهِ إِلَّا عَنْ ضَرُورَةٍ، وَمَنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ لَا عَنْ ضَرُورَةٍ فَقَدْ فَعَلَ مُبَاحًا، وَفِعْلُ الْمُبَاحَاتِ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِمْ. وَهَذِهِ الْمُبَاحَاتُ إِذَا اضْطُرَّ الْإِنْسَانُ إِلَيْهَا صَارَ فِعْلُهَا قَرَضًا عَلَيْهِمْ، وَأَيْنَ مَرْتَبَةُ الْفَرِيضَةِ وَالْفَضِيلَةِ مِنْ مَرْتَبَةِ الْمُبَاحِ؟ ثُمَّ مِنْهُمْ مَنْ نَزَلَ عَنْ مَرْتَبَةِ الْفَرِيضَةِ فِي ذَلِكَ، وَلَكِنْ مَا نَزَلُوا لِلْمُبَاحِ، وَإِنَّمَا قَرَنُوا بِذَلِكَ نِيَّةَ إِظْهَارِ الْعِبُودِيَّةِ وَالْعَجْزِ. وَمِنْهُمْ مَنْ نَوَى فِي ذَلِكَ كَوْنَهَا مُعِينَةً عَلَى فَرَائِضٍ تَعَيَّنَتْ عَلَيْهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ نَوَى فِي ذَلِكَ طَلَبَ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعَانِي فِي تِلْكَ الْأَفْعَالِ⁽⁷⁾. وَالْمَقَامُ الْأَرْفَعُ هُوَ الْأَوَّلُ لِأَنَّهُ مَقَامُ الْحَكِيمِ.

وَأَمَّا مَذْهَبُهُمْ فِي لِبَاسِهِمْ فَهُمْ عَلَى مَذْهَبَيْنِ خَاصَّةٍ: مِنْهُمْ مَنْ يَلْبَسُ لِآخِرَتِهِ وَهُوَ صَاحِبُ التَّمَكِينِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْبَسُ لَوَقْتِهِ وَهُوَ دُونَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ الْكَامِلَ مَنْ يَكُونُ الْوَقْتُ بِحُكْمِهِ، وَدُونَهُ مَنْ يَكُونُ بِحُكْمِ الْوَقْتِ. فَالَّذِي يَلْبَسُ لِآخِرَتِهِ وَهُوَ الْإِمَامُ الْمُقَدَّمُ مَا سَتَرَ عَوْرَتَهُ وَوَقَاهُ مِنَ الْحَرِّ

(1) ك: يَرُدُّ

(2) ش، ك، ن، م: أَهْلِهِمْ

(3) د: -؛ ك، م: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(4) ش: الْآخَرَى

(5) م: أَكَلِهِمْ وَشَرَبِهِمْ

(6) ك: وَمَنَاكِحِهِمْ وَمَرَاجِبِهِمْ

(7) ش: الْأَحْوَالُ

والبرّد بما⁽¹⁾ لا قيمة له ولا ثمن، وذلك من أجل⁽²⁾ الموطن. والذي يلبس للوقت هو المتجرّد الذي لا يشتري ولا يبيع، وإنما هو⁽³⁾ مشغول بحاله غير مُلتفتٍ لدنيا⁽⁴⁾ ولا آخرة⁽⁵⁾ إلا أنّ الأدب معه باقي في احترام مواقف الشرع وحدوده؛ فإنّه لا يتعدّاها ولكنه أنقص مرتبة من الأوّل⁽⁶⁾، وعلامة صدقه في حاله ما ذكرناه من حفظ الشرع، وإن عري لم يلتفت ولا يدخله في نفسه أمر زائد بعلوّ⁽⁷⁾ الثوب وحسنه أو حقارته. وما سوى هذين الشخصين فهو صاحب هوى في لباسه. فمنهم من يفرط فيه الهوى حتّى يلبس المحرّمات. ومنهم من لا يفرط فيه الهوى ذلك الإفراط فيلبس المكروه. ومنهم من هو دون ذلك فيلبس المباح الحسن؛ والتفصيل في هذا الباب يطول وهذه الرسالة تضيق عنه.

ومن أوصافهم رضي الله عنهم الأخذ بالأخوط والأهم فالأهم والخروج من الخلاف إلى الإجماع.

ومن أوصافهم إثارة الفقراء على الأغنياء، وتقديم أبناء الآخرة على أبناء الدنيا بحيث أن لو استعدّ أحدهم بكرامة إلى أحد من أبناء الدنيا فدخل عليه فقير فتحكّم فيها حتّى ما ترك منها شيئاً؛ فليس له أن يُغيّر قلب ذلك الفقير، ولا يتغيّر في نفسه بذلك الفعل. وإن لم يكن عنده غير ذلك فلا يعتذر للمدعو، وإن سألّه نصّ⁽⁸⁾ عليه ما جرى وعرفه أن هذه طريقهم. ومن أوجع قلب فقير من أجل⁽⁹⁾ غني فقد سقط من ديوان

(1) د، ش، ك، م: ممّا

(2) م: أجل

(3) ش: -

(4) ن: إلى دنيا؛ م: للدنيا

(5) ش: والآخرة

(6) ش: + لأنّ الله إذا أنعم على عبد نعمة أحبّ أن يرى عليه أثرها

(7) ن: بعلوّ

(8) م: قصّ

(9) ش: لأجل

القوم؛ وإدخال السرور على قلوب الفقراء⁽¹⁾ واجبٌ مع الوفاء بعهد الله، لكن أين ذلك الفقير الذي تُرعى له هذه الحرمة؟ والفقير مقامٌ وحالٌ له رجال.

وليس من شَرَطَهم أن لا يكون عندهم مالٌ ولكن منهم مَن عنده مالٌ ومنهم مَن ليس عنده شيء، ومقام الفقر يجمعهم.⁽²⁾

وإذ قد⁽³⁾ ذكرنا بعض صفاتهم وما هم عليه من مكارم الأخلاق والأحوال السنيّة، فلنذكر ما يُظهرُ الله على أيديهم⁽⁴⁾ إذا كانوا في باب الأحوال من الكرامات؛ فأجلّها وأعظمها التلذُّدُ بالطاعات في الخلوات والجلوات.

ومنها مراعاة الأنفاس مع الله⁽⁵⁾.

ومنها حفظ الأدب معه في تلقّي الواردات في الأوقات.

ومنها الرضى عن الله في جميع الحالات.

ومنها البُشرى لهم من الله بالسعادة الأبديّة في الدار والجوار.

ومنها الاطّلاع على الغيوب على مراتبها، كالغيوب الحسيّة التي لا تُشاهدُ إلا بالسعي إليها، كالأماكن والبُلدان وأفعال أهلها. وكالغيوب الروحانيّة كالملائكة والجنّ ومَن لم تجرِ العادةُ بدركه في الحسّ من هذه الهياكل اللطيفة الناريّة والنوريّة والنُحاسيّة. وكالغيوب الجسدانيّة مثل عالم الخيال في اليقظة. وكالغيوب المَعنويّة الجسدانيّة وهي الاطّلاع على المُراد بتلك الصُور المُتخيّلة⁽⁶⁾. وكالغيوب الجسميّة

(1) م: قلب الفقير

(2) ن: + قال رضي الله عنه

(3) ك: وقد

(4) ش، ك: يديهم

(5) ن: + تعالى

(6) ش: مخيَّلة؛ ن: المتخيَّلة

كالاطلاع على السرّ المطلوب من عالم التركيب الكثيف واللطيف والشفاف. وكالغيوب النورانية كالكواكب وسائر الأنوار. وكالغيوب الضيائية والظلالية كالجنان. وكالغيوب الظلمانية كالنار وما فيها. وكالغيوب المودعة في الروحانيين المهيمين. وكالغيوب المعنوية مثل القدر والإرادات والعلوم. وكالغيوب الإلهية من المعارف والتنزلات وهذه كلها كرامات خاصة إلا الكشف الحسي فإنه للعوام.

ومن كراماتهم طي الأرض وهم أصحاب الخطوة، والمشي على الماء، والسباحة⁽¹⁾ في الهواء وهو لأهل الهمة الحاكمة على البدن في التصريف بالخروج عن الإرادة.

ومن كراماتهم الأكل من الكون والخطابات واللقاء وأسماء التكوين، إمّا بمعرفة الأسماء، وإمّا بمجرّد الصدق، لأنّ بسم الله منك بمنزلة كنّ منه. كذا أشار إليه بعض العارفين من أهل التكوين وهو صحيح.

ومن كراماتهم القوة الظاهرة على أبدانهم كالذي اقتلّع شجرة برجله من أصلها وهو يدور في السماء، وضرب اليد للحائط فينشق، وبعضهم يُشير ومنهم من يُشير بأصبعه إلى شخص ليقع فيقع، أو يضرب عنق أحد⁽²⁾ بالإشارة فيطير رأس المشار إليه.

ومن كرامات الخواص كشف سرّيان الحياة في العالم كلّ، وتوقّف المسببات على أسبابها، ونفوذ عين البصيرة في الأشياء من غير فكر، وإحياء الموتى وإيجاد المعدوم، وقضاء الحاجات على غير أيدي البشر وعلى أيدي البشر من غير تعريف من المحتاج لا بالحال ولا بالقول، وقلب الأعيان. والأصل الذي يجمع لك هذا كلّ أنّه من خرق عادة في نفسه ممّا استمرت عليها⁽³⁾ نفوس الخلق أو نفسه، فإنّ الله⁽¹⁾ يخرق له

(1) ك: والسياسة

(2) ن: شخص آخر

(3) ش: عليه

عَادَةً مِثْلَهَا فِي مُقَابَلَتِهَا تُسَمَّى كِرَامَةً عِنْدَ الْعَامَّةِ. وَأَمَّا الْخَاصَّةُ فَالْكَرَامَةُ عِنْدَهُمُ الْعِنَايَةُ الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي وَهَبَتْهُمْ التَّوْفِيقَ وَالْقُوَّةَ حَتَّى خَرَقُوا عَوَائِدَ أَنْفُسِهِمْ، فَتِلْكَ الْكَرَامَةُ عِنْدَنَا. وَأَمَّا هَذِهِ الَّتِي تُسَمَّى فِي الْعُمُومِ كِرَامَةً، فَالرِّجَالُ أَنْفُوا مِنْ مُمْلَاحَظَتِهَا لِمُشَارَكَةِ الْمُسْتَدْرَجِ الْمَمْكُورِ بِهِ فِيهَا وَلِكُونِهَا مُعَاوِضَةً، فَيَخَافُونَ⁽²⁾ أَنْ تَكُونَ حَظًّا عَلَيْهِمْ لِأَنَّ الْحُظَّوَظَ مَحَلُّهَا الدَّارُ الْآخِرَةُ. فَإِذَا عُجِّلَ مِنْهَا شَيْءٌ⁽³⁾ فَزَعْنَا أَنْ يَكُونَ حَظًّا عَلَيْنَا وَقَدْ وَرَدَتْ فِي ذَلِكَ أَخْبَارٌ؛ وَأَنْنَى يَصِحُّ الْخَوْفُ مَعَ الْكَرَامَةِ فَإِذَنْ⁽⁴⁾ لَيْسَتْ بِكَرَامَةٍ عِنْدَنَا، وَإِنَّمَا هِيَ خَرَقٌ عَادَةٌ فَإِنْ اقْتَرَنَ مَعَهَا الْبُشْرَى بِأَنَّهَا زِيَادَةٌ لَا تَنْقُصُ حَظًّا وَلَا سَيِّقَتْ لِحِجَابٍ، فَحِينَئِذٍ تُسَمَّى كِرَامَةً. فَالْبُشْرَى عَلَى الْحَقِيقَةِ هِيَ الْكَرَامَةُ.

وَكِرَامَاتُ أَهْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى لَكِنَّا أَشْرْنَا إِلَى أُمَّهَاتِ الْكَرَامَاتِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ، حَتَّى إِذَا جَاءَتْ كِرَامَةٌ شَخْصِيَّةٌ عَرَفْتُ نَوْعَهَا كَنَبْعِ الْمَاءِ وَالْعَسَلِ وَتَكَثِيرِ الطَّعَامِ وَأَشْبَاهِ هَذَا، فَتَجِدُهُ فِي قَوْلِنَا إِيْجَادُ الْمَعْدُومِ⁽⁵⁾ وَفِي قَوْلِنَا بِسْمِ اللَّهِ، وَكَذَا مَا بَقِيَ؛ فَلْيَكْفِ هَذَا الْقَدْرُ مِنْ كِرَامَاتِهِمْ.

وَإِذْ قَدْ⁽⁶⁾ ذَكَرْنَا هَذَا الْقَدْرَ مِنَ الْكَرَامَاتِ فَلْنَذْكَرْ مَنَازِلَهُمُ الْإِلَهِيَّةَ وَمَنَازِلَاتِهِمْ.

فَأَمَّا مَنَزِلُهُمْ فَمَنَزَلَانِ: مَنَزَلٌ يَنْزِلُ فِيهِ الْحَقُّ عَلَيْهِمْ وَمَنَزَلٌ⁽⁷⁾ يَنْزِلُونَ فِيهِ عَلَى الْحَقِّ تَعَالَى.

وَأَمَّا مَنَازِلَاتُهُمْ فَوَاحِدَةٌ وَهِيَ أَنْ يَنْزِلَ الْحَقُّ عَلَيْهِمْ فِي الْآنِ الَّذِي يَنْزِلُونَ

(1) ن: + تعالى

(2) م: فيخافوا

(3) ك: بشيء بشيء

(4) ش، ن: فإذا

(5) ك: المعلوم

(6) ش، ن: وقد

(7) ك: ومنزلون

عليه فيلتقيان في برزخ ما من البرازخ، وهذه المنازلة لا تنتهي مراتبها، وكذلك المنازل لا تنتهي مراتبها⁽¹⁾.

وقصدي التنبيه على حصر منازلهم لا على تفاصيلها، وأعني هنا بالحق⁽²⁾ في سيرة المنازل⁽³⁾ ما ينزل من الله تعالى عليهم من اللطائف في حال فنائهم عن نفوسهم وغيبتهم عنهم⁽⁴⁾؛ والله ينفعنا بالعلم ويجعلنا من أهله آمين بمئه⁽⁵⁾.

(1) ن، م: وهذه المنازلة لا تنتهي مراتبها -

(2) ش: بالحق هنا

(3) ن: في سيرة المبارك

(4) د، ك: على تفاصيلها -؛ ن: وأعني هنا بالحق في سيرة المبارك ما ينزل من الله تعالى عليهم من اللطائف

في حال فنائهم عن نفوسهم وغيبتهم عنهم

(5) د: + تم الكتاب بمدينة دمشق على يدي مؤلفه في غرة جمادى الأولى سنة اثنتين وستمئة ونقله من خط

مؤلفه أحمد محمد مثبت بإيليا في خامس عشر ذي الحجة من سنة اثنتين وستين وسبعمئة والحمد لله وحده

والصلاة على محمد وآله وصحبه والسلام؛ ش: + تم الكتاب ونقلت عن نسخة نقلت عن خط المصنف وقوبلت

بها على ما كتبه كاتب المنقول عنها والحمد لله رب العالمين؛ ك: + والحمد لله حق حمده والصلاة على محمد

وآله وسلم تسليما كثيرا؛ ن: + ولطفه سبحانه وتعالى. وهذا آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على

سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا. انتهت رسالة الأمر المربوط

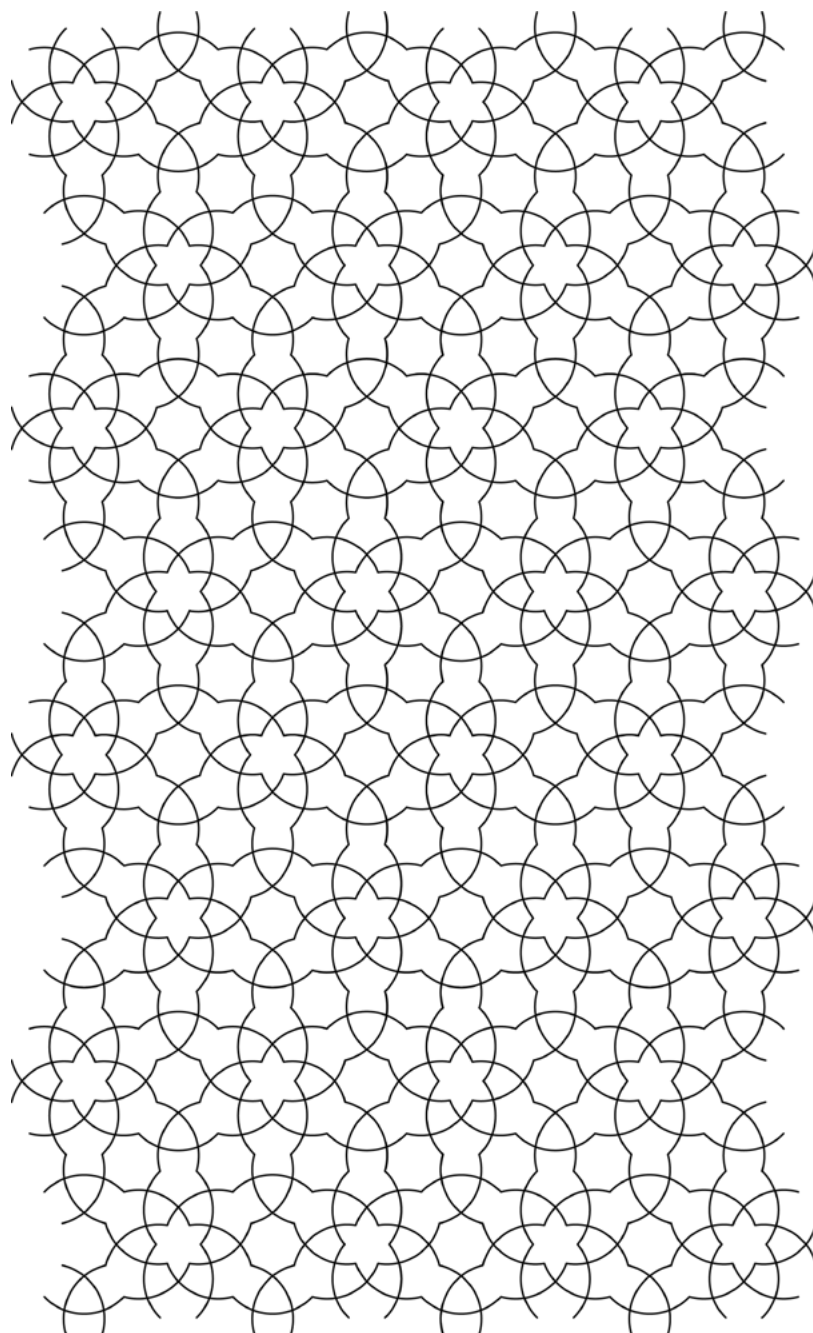
في ما يلزم أهل طريق الله من الشروط كتابية على يد العبد الفقير إلى الله الراجي عفوه وغفرانه محمد بن أبي

الفتوح الكاتب نفع الله به ماله وقارنه ومستمعه وكتبه أمين يا رب العالمين؛ م: + تمت آخر الكتاب بعون الله

وحسن التوفيق، والحمد لله حق حمده إن شاء الله تعالى والسلام

**IBN 'ARABĪ: IL LIBRO DELL'ESSENZA DI CIÒ CHE È
INDISPENSABILE PER L'ASPIRANTE (KITĀB KUNH MĀ LĀ
BUDDA LI-L-MURĪD MIN-H)**

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Un libro dal titolo *Kunh mā lā budda li-l-murīd min-hu* compare sia nel *Fihrist al-muṣannafāt* ⁽¹⁾ che nella *Iğāza li-l-malik al-Muẓaffar*, cioè nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso, ed in entrambi è riportato come la quattordicesima opera. Nel primo di questi due elenchi l'opera fa parte di 27 libri che Ibn 'Arabī aveva lasciato molto tempo prima, forse in Occidente, ad una persona che non glieli aveva ancora restituiti, e pertanto non era disponibile. Tuttavia il titolo compare nell'elenco delle opere studiate da Ṣadruddīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽²⁾, con l'indicazione del mese dell'anno in cui quest'opera venne studiata, cioè Muḥarram 627 ⁽³⁾, il che fa presumere che a quell'epoca Ibn 'Arabī fosse rientrato in possesso di essa. Si tratta quindi di un'opera certamente autentica, anche se non ci è pervenuto alcun manoscritto di essa scritto dall'autore.

La data ed il luogo di redazione

Nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, vol. II, pag. 339, Osman Yahya afferma che quest'opera venne redatta a Mossul nell'anno 601 dall'Egira, e dopo di lui tale affermazione è stata riportata dalla maggior parte dei traduttori e degli studiosi. Nel redigere la sua monumentale opera Osman Yahya si è basato soprattutto sulla consultazione diretta dei manoscritti, ma per quanto riguarda la datazione di questo trattato si è attenuto all'affermazione riportata da Carl Brockelmann nel primo Supplemento alla sua *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Brill 1937, pag. 794. A differenza di Osman Yahya, Carl Brockelmann non si basava sulla consultazione dei manoscritti, bensì sui cataloghi delle biblioteche che li

1 In quest'opera il titolo riportato è *Kunh mā lā budda min-hu*, senza *li-l-murīd*.

2 Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore "Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī" pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 56, n°. 3 (July 1997), pag. 161-181. L'opera in oggetto è menzionata a pag. 173.

3 Del *Fihrist* esiste un manoscritto, oggi catalogato come Yusuf Aga 5624, redatto da Ṣadruddīn al-Qūnawī nel mese di Safar dell'anno 627 dall'Egira, con un certificato autografo di Ibn 'Arabī, manoscritto che Osman Yahya descrive come la versione originale dell'opera [cfr. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, vol. I, pag. 39 e 238], ma se il mese prima al-Qūnawī aveva studiato con Ibn 'Arabī il *Kitāb al-kunh*, com'è possibile che nel *Fihrist* venga affermato che tale opera non era disponibile? Evidentemente questo manoscritto non è la versione originale, ma la copia di un originale la cui data di redazione non ci è nota. D'altra parte lo stesso Osman Yahya, contraddicendosi, afferma: "Mais si le *Fihrist* ne contient aucune précision concernant sa date de rédaction et le personnage auquel il était destiné ..." [*ibidem*, pag. 39].

conservavano, ed in effetti nella descrizione da catalogo di uno dei sette manoscritti aggiuntivi riportati nel Supplemento si trova la datazione da lui riportata; si tratta del manoscritto 955, fogli 1-21, conservato in India presso la Biblioteca Khuda Bakhsh a Bankipore, frazione di Patna, ed è una copia redatta da Abū Bakr al-Zāhidī nell'anno 778 dall'Egira, basata su un manoscritto autografo del testo redatto a Mossul nell'anno 601 dall'Egira. Il volume che riporta queste informazioni è il XIII del Catalogo della Biblioteca Khuda Bakhsh, compilato da Abdul Hamid Maulavi nel 1928 e disponibile oggi online sul sito della Biblioteca; il manoscritto 955 è descritto alle pagine 168-169 ove viene affermato che esso è costituito da due opere, il *Kitāb al-kunh mimma lā budda li-l-murīd min-hu* ⁽⁴⁾ ed il *Kitāb nasab al-ḥirqa*. Trattandosi di una ottima fonte per la mia edizione ho chiesto di avere una copia del manoscritto, ma le regole della Biblioteca autorizzano solo la copia di un quarto del testo, per cui mi sono limitato alle pagine iniziali e finali, onde verificare il colophon di al-Zāhidī. In effetti il testo arabo riporta quanto è stato trascritto correttamente nel Catalogo, ma ciò che lo precede non è la conclusione del *Kitāb kunh*, bensì la conclusione del *Kitāb al-qasam al-ilāhī*, che in effetti era stato redatto in quell'anno ⁽⁵⁾. Ho chiesto allora alla Biblioteca di fornirmi la vera conclusione del *Kitāb kunh*, che si trova a pag. 9 e non 21, e che riporta il seguente colophon: “*Naqaltu hādā l-kitāb min ḥaṭṭ muṣannifi-hi š-šayḥ Muḥyiddīn Muḥammad ibn 'Alī ibn al-'Arabī, na'ama-hu Allāhu ta'ālā, ta'rīḥ šahr ġumādā al-āḥira sanat thamān wa-sab'īn wa-sab'umī'a*”, cioè: “Ho trascritto questo libro dalla scrittura del suo autore, il Maestro Muḥyiddīn Muḥammad ibn 'Alī ibn al-'Arabī, Allah, sia Egli esaltato, lo colmi di grazia, nel mese di Ġumādā secondo dell'anno 778”. Il copista, che notoriamente si affidava solo a manoscritti autografi ⁽⁶⁾, non riporta né la data né il luogo della redazione originale del testo.

In base al fatto che nel *Fihrist* il *Kitāb kunh mā lā budda min-hu* sia elencato tra le 27 opere che all'epoca della redazione dell'elenco non erano più disponibili, e di cui solo quattro ci sono pervenute, si può ipotizzare che la redazione di quest'opera risalga al periodo andalus, o comunque occidentale, della vita di Ibn 'Arabī.

4 Titolo erroneamente riportato dal compilatore del catalogo, poiché il titolo del manoscritto è *Kitāb kunh mimma lā budda li-l-murīd min-hu*, con il termine *kunh* privo di articolo e con l'aggiunta di un *min* partitivo al *mā*.

5 Cfr. il manoscritto Veliyuddin 51, pag. 68b. Stupisce molto il fatto che il compilatore del Catalogo, che ha certamente esaminato il manoscritto, poiché oltre a riportarne l'incipit ed il colophon afferma che è diviso in cinque capitoli, di cui l'ultimo è suddiviso in cinque sezioni, come è il caso appunto del *Kitāb al-qasam al-ilāhī* e non del *Kitāb kunh*, abbia trascurato di precisare che il volume era composto da tre opere e non da due, tanto più che il titolo della seconda opera è riportato in caratteri cubitali alla fine della pagina 9a.

6 Dai manoscritti delle opere di Ibn 'Arabī che ci sono pervenuti sappiamo che Abū Bakr al-Zāhidī ne trascrisse almeno una decina direttamente dalla copia autografa dell'autore.

Il contenuto dell'opera

Il libro si presenta come la risposta scritta ad un aspirante alla Via che aveva chiesto ad Ibn 'Arabī cosa dovesse fare; il limitarsi all'essenza di ciò che è indispensabile non è stata una scelta dell'autore ma è quanto lo stesso aspirante aveva chiesto, come risulta dalle prime righe del testo. Si trattava probabilmente di un aspirante ancora privo di un Maestro, poiché altrimenti l'autore non gli avrebbe ingiunto nella sua risposta di cercarne uno, e d'altra parte se l'avesse avuto non avrebbe avuto senso rivolgersi a lui ⁽⁷⁾.

Le indicazioni fornite da Ibn 'Arabī non si presentano come delle raccomandazioni, ma come dei veri e propri obblighi che l'aspirante è tenuto ad osservare nella misura del possibile, ed hanno tutte il loro fondamento o nel Corano o nella tradizione profetica, che sono d'altra parte i riferimenti di base per un aspirante in assenza della guida di un Maestro. Aspirare alla Via non significa tralasciare le prescrizioni della Legge esoterica (*ṣarī'a*), al contrario esige la loro più completa osservanza, poiché il più deve necessariamente comprendere il meno.

Per Ibn 'Arabī la Verità (*ḥaqīqa*), che è l'obiettivo della Via (*ṭarīqa*), non è realmente distinta dalla Legge; nel Cap. 263 delle *Futūḥāt*, dopo aver affermato che la Legge è la Verità [II 563.14] ⁽⁸⁾ precisa: “Quando gli uomini videro che tutti praticavano la Legge, sia la gente comune che l'élite, e che la Verità era conosciuta solo dall'élite, distinsero la Legge dalla Verità e considerarono la Legge come gli statuti esteriori della Verità e la Verità come gli statuti che sono interiori, in quanto il Legislatore, che è il Vero, Si è denominato come l'Esteriore e l'Interiore”.

Se si vuole studiare esteriormente il Taṣawwuf, cioè l'esoterismo islamico, si può benissimo non essere musulmani, come ad esempio il gesuita Richard Gramlich che ha tradotto egregiamente numerose opere di Ṣūfī ⁽⁹⁾, ma se ciò che si cerca è qualcosa di più della comprensione esteriore, allora la risposta è quanto Ibn 'Arabī riporta in questo breve trattato.

Il testo è articolato in un corpo principale, in cui le indicazioni sono precedute prevalentemente dall'espressione “Tra ciò che è indispensabile è (*mimmā lā budda min-hu*)” o “È tuo dovere

7 Per “avere un Maestro” intendo “avere fatto un patto (*ʿaqd*) con un Maestro” sì da esserne diventato discepolo.

8 Per l'indicazione dei volumi e delle pagine delle *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ho fatto riferimento alla terza edizione, pubblicata al Cairo in quattro volumi nel 1910, poiché è quella più diffusa ed usata dai traduttori, ma per il testo ho utilizzato la prima edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.

9 Richard Gramlich ha pubblicato 16 volumi di traduzioni ma la sua monumentale opera, che supera le 8000 pagine, è poco nota probabilmente perché scritta in tedesco; tra gli autori da lui tradotti vi sono al-Quṣayrī, Muḥammad al-Gazālī, Abū Ṭālib al-Makkī, as-Sarrāḡ, 'Umar as-Suhrawardī ed anche Ibn 'Arabī.

(*yağibu 'alayka*)”⁽¹⁰⁾, e da otto sezioni riguardanti rispettivamente la repressione dell'ira, l'agire bene, lo *dīkr* e la richiesta di perdono, lo sciogliere il nodo della pervicacia, il timore di Dio, il guardarsi dall'inganno, lo scrupolo e la rinuncia. Gli argomenti trattati coprono tutta la vita quotidiana di un aspirante, spaziando dagli aspetti rituali a quelli relazionali e personali, sia esteriori, come il dormire, il mangiare ed il vestire, che interiori, come gli stati (*aḥwāl*) ed i tratti di carattere (*aḥlāq*): nulla sfugge e se qualcosa manca è perché per l'aspirante, o perlomeno per quell'aspirante, non è essenziale.

Un testo simile a questo si trova nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, opera anch'essa redatta da Ibn 'Arabī nel periodo andaluso della sua vita⁽¹¹⁾; nell'ultimo capitolo di questo libro, dedicato alla raccomandazione (*waṣiyya*) all'aspirante, dopo aver elencato i doveri dell'aspirante nei confronti del Maestro, Ibn 'Arabī spiega cosa egli debba fare nel periodo di ricerca di un Maestro⁽¹²⁾, articolando la sua esposizione in sei sezioni, dedicate rispettivamente alla *ṣalāt*, al mangiare ed al bere, all'acquisizione dei mezzi di sussistenza (*kasb*) ed all'affidarsi [ad Allah] (*tawakkul*), alla compagnia, all'accorrere alle moschee, ed ai propositi improvvisi (*hawātīr*). Anche se molti passi sono comuni alle due opere, in quest'ultima è dato più rilievo a certi aspetti che nell'altra sono solo accennati e mancano alcune indicazioni: in particolare è data molta enfasi alla ricerca del Maestro, descritta come la prima cosa che l'aspirante deve proporsi, mentre nella prima opera tale ricerca è riportata solo dopo altri doveri.

A ciò che deve fare l'aspirante prima di trovare il Maestro è dedicato anche il Cap. 53 delle *Futūḥāt* [I 277.4], opera certamente posteriore alle altre due: in esso⁽¹³⁾, dopo aver sottolineato che il primo dovere dell'aspirante è quello di cercare un Maestro, Ibn 'Arabī elenca nove opere a cui l'aspirante deve attenersi, delle quali quattro: la fame, la veglia, il silenzio e l'isolamento, riguardano il suo lato esteriore, e cinque: la veridicità, l'affidarsi [ad Allah], la pazienza, la risoluzione (*azīma*) e la certezza, riguardano il suo lato interiore, ed afferma che “queste nove matrici del bene includono tutto il bene e la Via è contenuta in esse”.

La differenza di questo testo rispetto ai precedenti è assai più marcata della differenza tra i primi due, ma ciò non significa necessariamente che Ibn 'Arabī avesse cambiato il suo modo di vedere riguardo all'argomento; è il modo di esporre che può cambiare in base al grado di

10 Non ho numerato i vari paragrafi, come hanno fatto altri traduttori [James Winston Morris e Muhamed Haj Yousef], sia perché tale numerazione non è presente nel testo, sia perché nell'ambito di uno stesso paragrafo si trovano indicazioni di natura differente.

11 Malgrado esista un manoscritto autografo di quest'opera non è nota la sua data di redazione, per cui non è possibile stabilire se essa sia anteriore o posteriore al *Libro dell'essenza di ciò che è indispensabile per l'aspirante*.

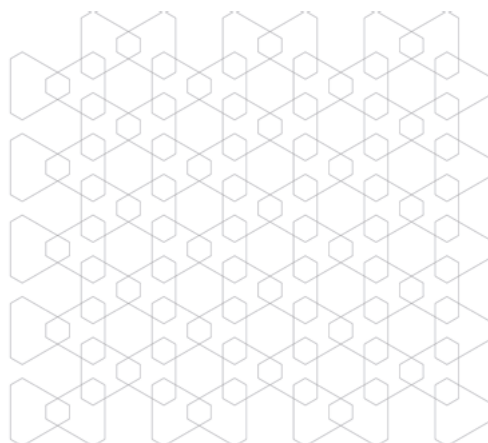
12 Il testo arabo si trova a pag 370-384 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, ed è stato tradotto da Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931, pag. 360-370.

13 La traduzione integrale di questo capitolo è stata pubblicata da Stephen Hirstenstein in *The four Pillars of Spiritual Transformation*, Anqa Publishing, Oxford, 2008, pag. 41-48.

comprensione posseduto dall'interlocutore a cui il discorso è rivolto, come ha affermato Ibn 'Arabī stesso nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 13 del manoscritto Husein Celebi 447: “Sappi che il nostro commento al discorso di questa persona, come di altri appartenenti alla gente della Via, non corrisponde a come le cose stanno in realtà, ma è conforme a ciò a cui arriva il loro svelamento e quello dei loro simili, e questo è il punto di arrivo della loro scienza. Se dovessimo dire come le cose stanno realmente, le facoltà di comprensione della gente della Via non vi arriverebbero, ed a maggior ragione quelle di coloro che sono più in basso di loro. Allah ha [diverse] lingue riguardo ai suoi servitori: “E non abbiamo inviato un Messaggero se non con la lingua della sua gente” (Cor. XIV-4) e quindi l'Inviato nel suo discorso non esorbita da ciò su cui si intende la gente della sua lingua. La stessa cosa si applica ai più grandi della gente di Allah: nel loro discorso essi seguono solo questo metodo ed [il loro linguaggio] è quello su cui si intende la gente di questa Via. Quanto alla loro élite (*hawāṣṣ*), essa ha un linguaggio che la caratterizza e che gli altri non comprendono. [...] Noi abbiamo già parlato con la lingua di come stanno realmente le cose nel libro *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, disseminando [il nostro discorso] in capitoli diversi, affinché non abbia luogo una chiara esposizione di ciò, e non si acceleri verso di esso la negazione di coloro che negano ciò che ignorano”.

La risposta scritta data da Ibn 'Arabī all'aspirante fu certamente condizionata da ciò che egli sapeva di lui, ed il fatto che non abbia subito menzionato la necessità di un Maestro può anche significare che quell'aspirante avesse ancora molto lavoro da fare prima di cercare un Maestro, ma quest'opera è stata profusamente trascritta, come documentano i numerosi manoscritti di essa che ci sono pervenuti, e quindi letta da tanti aspiranti con caratteristiche diverse da quello a cui fu originariamente destinata, il che non esclude che ciascuno abbia potuto trovare in essa delle indicazioni utili.

Il testo arabo, che è stato gentilmente rivisto da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, non presenta particolari difficoltà di traduzione, ma malgrado ciò posso avere commesso degli errori e sarò grato a chiunque voglia segnalarmeli.



⋮

Manoscritti dell'opera

Del *Libro dell'essenza di ciò che è indispensabile per l'aspirante* esistono quasi cinquanta manoscritti, la maggior parte dei quali sono stati censiti da Osman Yahya nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, vol. II, pag. 338, Damasco, 1964, ma nessuno di essi è stato redatto dall'autore o è provvisto di un suo certificato di lettura.

La presente edizione è stata stabilita sulla base dei seguenti cinque manoscritti ⁽¹⁴⁾, selezionati in base alla data di redazione e/o alla affidabilità dei testi da cui sono stati copiati e del copista:

1) Koprulu Fazil Ahmed 53: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Koprulu di Istanbul, fa parte di una raccolta di 10 opere, delle quali 7 di Ibn 'Arabī, trascritte da un unico copista, non identificato, verosimilmente nell'anno 950 dall'Egira, poiché questa data è riportata all'inizio della prima opera di Ibn 'Arabī, il *Kitāb nushat al-ḥaqq*, e le altre si succedono senza soluzione di continuità. La prima opera è stata trascritta dalla copia certificata redatta nell'anno 621 dall'Egira da Ayyūb ibn Badr ibn Mansūr al-Muqrī, oggi conservata nella raccolta Shehit Ali 2813, che include solo copie dirette degli originali, da cui si può dedurre che il copista, pur scrivendo tre secoli dopo la morte di Ibn 'Arabī, si sia basato su testi affidabili.

Il manoscritto inizia dal verso del foglio 159 e termina verso la fine del verso del foglio 163, con 25 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, raramente vocalizzato, con titoli dei paragrafi in rosso.

2) Manissa 1183: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca di Manissa in Turchia, fa parte di una raccolta di 13 opere, delle quali 11 di Ibn 'Arabī, trascritte negli anni 650-661 dall'Egira dallo stesso copista, che si identifica come Muḥammad ibn 'Abd al-Qādir ibn 'Abd al-Ḥālīq al-Anṣārī, discepolo di Ibn 'Arabī, il cui nome compare in un certificato di lettura del *Kitāb al-azal* redatto a Damasco nell'anno 637 dall'Egira in presenza dell'autore.

Il manoscritto inizia dal recto del foglio 5 e termina alla fine del recto del foglio 24, con 17 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, raramente vocalizzato.

3) Shehit Ali 1341: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 23 opere di Ibn 'Arabī trascritte a Damasco negli

14 Le copie digitali di questi manoscritti sono stati gentilmente forniti da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per il suo costante supporto.

anni 724 e 725 dall'Egira dallo stesso copista, che più volte si identifica come Abū ar-Riḍā al-Ḥurāsānī.

Il manoscritto inizia dal verso del primo foglio e termina alla fine del verso del foglio 5, con 21 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato, con rare annotazioni ai margini. Alla fine del testo il copista precisa di averlo trascritto da una copia dell'originale redatto dall'autore.

4) University A1583: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca dell'Università di Istanbul, fa parte di una raccolta di 3 opere di Ibn 'Arabī trascritte dallo stesso copista, che alla fine della seconda opera si identifica come Muḥammad ibn Abī l-Futūḥ; la terza opera riporta come data l'anno 703 dall'Egira. Il manoscritto inizia dal verso del foglio 1 e termina alla fine del foglio 6, con 11 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, abbondantemente vocalizzato e con titoli dei paragrafi in inchiostro rosso. Il testo non è correttamente impaginato e manca dell'ultimo terzo, per cui non è possibile stabilire la fonte del manoscritto.

5) Veliyuddin 51: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Bayazid di Istanbul, fa parte di una raccolta di 18 opere di Ibn 'Arabī trascritte dallo stesso copista, che più volte si identifica come Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muthabbīt; un terzo delle opere riporta come data l'anno 762 dall'Egira ⁽¹⁵⁾. Il manoscritto inizia dal recto del foglio 84 e termina all'inizio del recto del foglio 91, con 20 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* abbastanza leggibile, raramente vocalizzato. Sia all'inizio che alla fine del testo il copista precisa di averlo copiato direttamente dall'originale redatto dall'autore.

Altre edizioni e traduzioni

Sono già disponibili sei edizioni a stampa di questo libro, pubblicate rispettivamente:

1) nel 1910 [1328 H] al Cairo insieme alla *ar-Risāla al-ladunniyya* di al-Gazālī, pag. 39-61, a cura di Muḥyiddīn al-Kurdī al-Azharī. Alla fine del testo il curatore afferma di essersi basato per la sua edizione sul confronto di due manoscritti, uno redatto da uno dei più eminenti sapienti della Persia e l'altro conservato nell'allora Biblioteca Khedivale, oggi Dār al-kutub al-miṣriyya;

¹⁵ Su questa raccolta si può consultare l'articolo di Jane Clark e Denis McAuley: "Some Notes on the Manuscript Veliyuddin 51", pubblicato nel volume XL del *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2006, pag. 101-115.

⋮

- 2) nel 1921 [1339 H] a Damasco, Maṭ'abat at-taraqqī [edizione non visionata] ⁽¹⁶⁾;
- 3) nel 1967 al Cairo, insieme al *Kitāb naḡā'is al-'irfān*, Maktabat Muḥammad 'Alī Ṣubīḥ wa awlādi-hi. Il testo differisce dalla prima edizione ma non viene specificata la fonte;
- 4) nel 1987 al Cairo a cura di 'Abd ar-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd, Dār 'Ālam al-Fikr;
- 5) nel 2000 a Beirut, Dār al-Mahaḡḡa al-Bayḡā', in *Maḡmū'at rasā'il Ibn 'Arabī*, vol. 1, pag. 521-533, senza indicazione del nome del curatore né dei manoscritti su cui è basata l'edizione. Il fatto di essere accompagnato dal *Kitāb naḡā'is al-'irfān* conferma che si tratta di una ristampa dell'edizione del 1967;
- 6) nel 2009 al Cairo, Maktabat at-Taḡāfa ad-dīniyya, in *Kitāb al-muwāzana li-ḥatm al-wilāya al-muḥammadiyya* a cura di Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, pag. 187-216, senza menzione di eventuali manoscritti utilizzati per l'edizione.

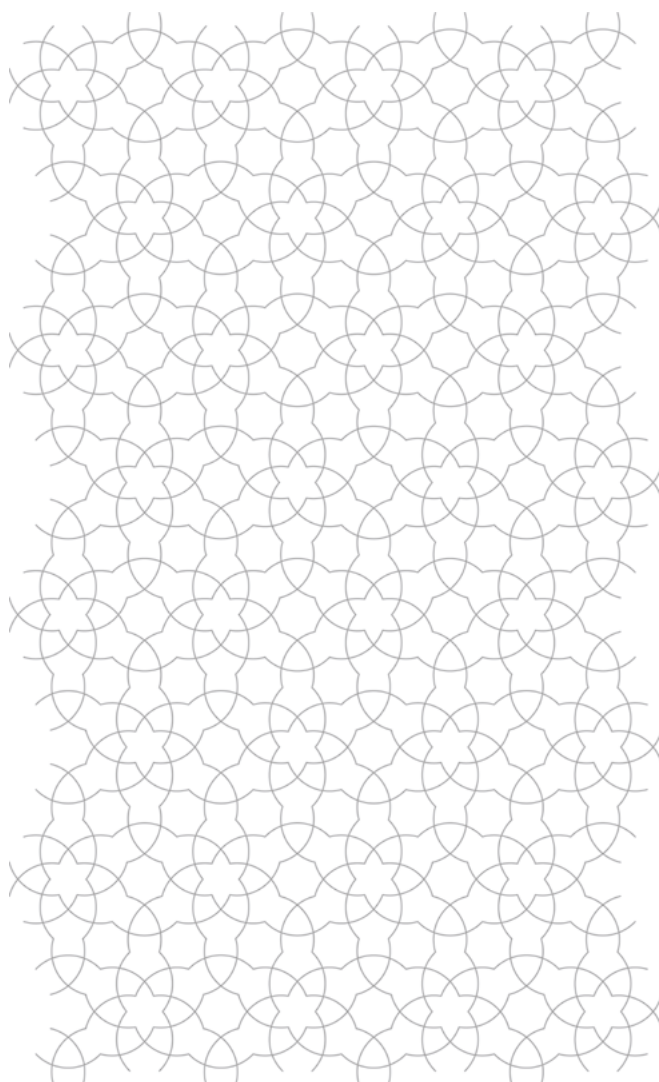
Sono inoltre già state pubblicate sei traduzioni in lingua occidentale, a cura rispettivamente di:

- 1) Miguel Asín Palacios in *El Islam cristianizado*, Editorial Plutarco, Madrid, 1931, pag. 371-377, basata sulla prima edizione del Cairo, ma incompleta;
- 2) Arthur Jeffery nel 1962 in *A reader on Islam*, Mouton & Co., The Hague, pag. 640-655, basata sulla prima edizione del Cairo;
- 3) Placido Fontanesi in *Rivista di Studi Tradizionali*, Torino, 1982, pag. 7-22, basata sulla seconda edizione del Cairo;
- 4) Tosun Bayrak al-Jerrahī, "What the student needs", in *Journal of MIAS*, vol. V, 1986, pag. 28-55, parafrasata e senza menzione delle fonti;
- 5) James Winston Morris, in *From ethics and devotion to spiritual realization: Ibn 'Arabī on what is indispensable for the spiritual seeker*, Kuala Lumpur, Centre for Civilisational Dialogue, University of Malaysia, 2007, basata sulla seconda edizione del Cairo;
- 6) Muhamed Haj Yousef, *That is all indeed: what the seeker needs*, Amazon, 2013, basata sul manoscritto 14449/958 della biblioteca Maḡles Šorayeh Melli a Teheran, confrontato con le prime due edizioni del Cairo e con altri tre manoscritti, tutti redatti dopo l'anno 1000 dall'Egira. L'Autore precisa però di non aver voluto stabilire una edizione critica [pag. 11].

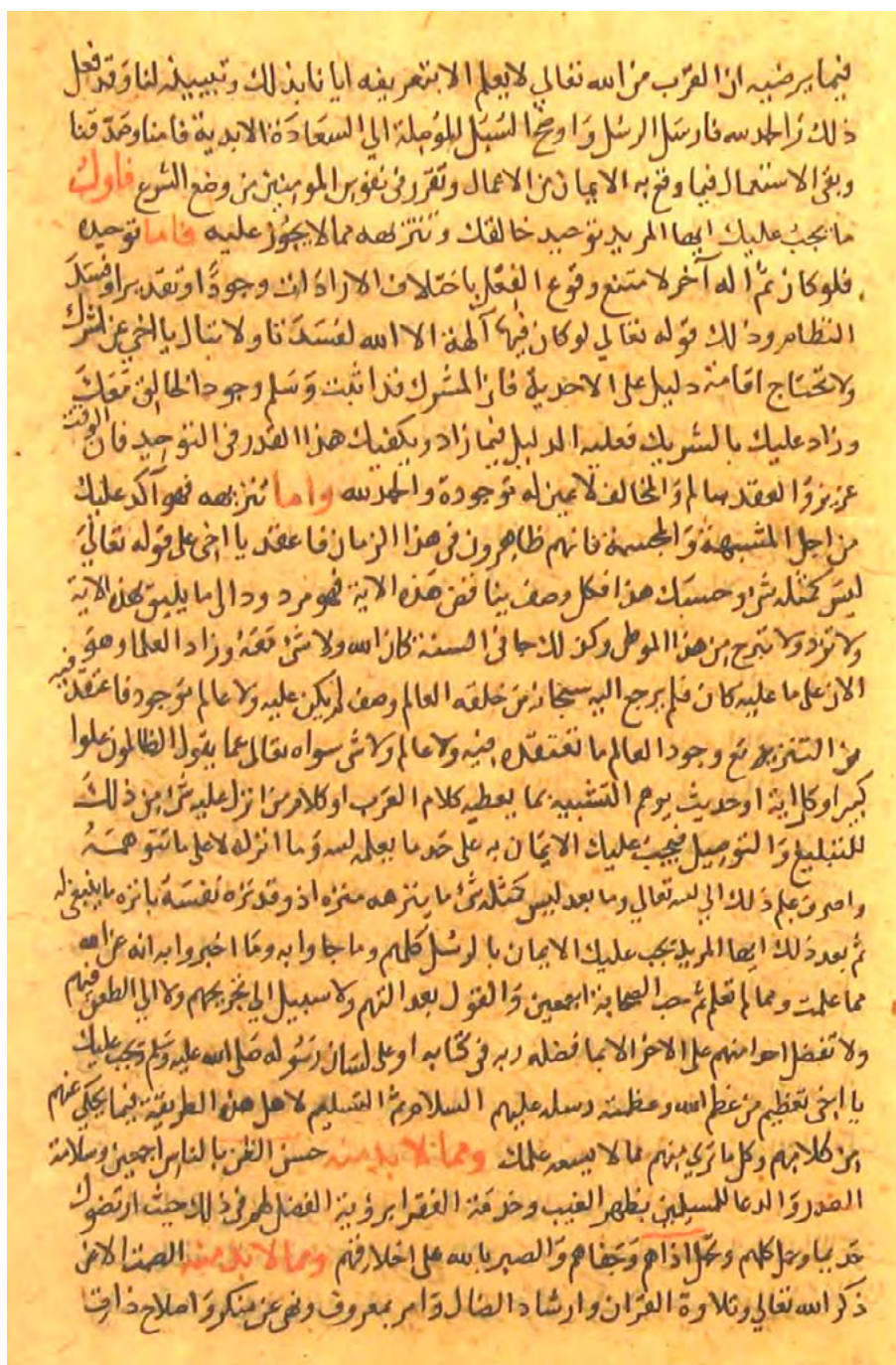
16 Questa edizione è menzionata da Muḥammad Riyāḍ al-Māliḥ, a pag. 548 del secondo volume del *Fihris maḥṭūṭāt dār al-kutub al-ẓāhiriyya – Taṣawwuf*, Damasco, 1978.

Criteri di edizione

Nella mia edizione ho scelto come riferimento di base il manoscritto Manissa 1183, perché redatto pochi anni dopo la morte di Ibn ‘Arabī da un suo discepolo diretto, e l’ho confrontato con gli altri quattro manoscritti. Le differenze tra questi manoscritti, non molto numerose, sono in genere attribuibili ad errori dei copisti, mentre il confronto dei manoscritti con le edizioni a stampa disponibili mostra sia lacune che interpolazioni, il che indica che tali edizioni si sono avvalse di fonti tardive.



ESEMPI DI PAGINE DEI MANOSCRITTI UTILIZZATI



Seconda pagina del manoscritto Köprülü Fazıl Ahmed 53, per gentile concessione della Köprülü Kütüphanesi di Istanbul.

فصل عليك بالزهد وقلة الرغبة في الدنيا بل اعد منها من قلبك جملة واحدة
 فان كنت لا بد لها طالبا فاقصر على ثوبك منها من وجهه ولا تنافس ابناها فانه عرض
 لا يبقى ولا ينال الراغب فيه مراده منها ابد فان اماله الراغب فيها متسعة جدا والله تعالى
 ما يعطيها من الا ما قدره له سوارغب فيها او عن فلا يزال تنهها بها كثير الحزن عليه
 محموتا عند ليله فان مثل طالب الدنيا كشارب ماء البحر كلما اراد ان يشربا اراد ان يعطش
 وحسبك من تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم اياها بالحيفة والمزيلة وهل يجتمع على الحيفة الا
 الكلاب اترضى لنفسك ان تكون هذه المنزل فارضى بما قسم الله لك فانه سبحانه لا بد ان يوصله
 اليك شئت امر ابيت بقول الله تعالى في وحيه الى موسى عليه السلام يا ابن آدم ان رضى عاقت
 ارحت قلبك وانت محمود وان لو ترغى بما قسمت لك سلطت عليك الدنيا حتى تركض بها ركض
 الوحش في البرية ثم وعزتي وجلالي لا تنال منها الا ما قدرته لك وانت مذموم هلك يا بني
 ان الله اعطاك الدنيا بجميع حوائجها لئلا يهلكها الا ببيت يكتك وثوب يسيرك وكسرة
 شدة جوعتك وهذا ينال من قبضت عنه وزاد عليك نخفة الحساب وراحة القلب
 فاياك ثم اياك ان تبغ حظك من مولاك بعرض نفق عينك بفنائك ولعلك تموت في اول قدم
 تخطه في طلب الدنيا وما ينقصك من امالك شي وقد علمت ان الدنيا ابنا والآخر ابنا
 وقال عليه السلام فكن من ابنا الآخرة ولا تكن من ابنا الدنيا فذكر كلام مولاك اذا قرأته
 وانظر في قوله تعالى من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها
 لا ينجسون اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا
 يعملون وفي قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نؤثره منها وما له في الآخرة من نصيب وقال في طلب الحلال تزيد من عمر الدنيا والله
 يريد الآخرة والله عزيز حكيم وقال فمن اراد عمارة الدنيا وتنمير المال واتقوا
 في سبيل الله ولا تملوا ابايكم الى التهلكة وهي رجوعهم الى موالهم بالنظر في ما احسنوا
 ان الله يحب المحسنين انتهى ما لا بد للمريد منه من عوفا بكنهه والحمد لله وحده
كتاب الامر بالحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله تعالى من الشروط
 لله اسم الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لما قال الله تعالى للنبية عليه السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ
 عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ سَأَلْتُهَا الْمَرْيَدُ الْمُسْتَشْفِعُ عَنْ كَثْرَةِ مَا لَا يَدْرِي مِنْهُ فَاجْتَنَبَكَ
 فِي هَذِهِ الْأَرْشَاقِ عَلَى مَا سَأَلْتُ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَعْلَمُ أَيُّهَا الْمَرْيَدُ فَقَضَى اللَّهُ وَأَيَّاكَ
 لَطَاعَتُهُ وَاسْتَعْلَى وَأَيَّاكَ فَمَا يَرِضِيهِ أَنْ الْقُرْبُ مِنَ اللَّهِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا يَأْتِيهِ لِكُلِّ قَسِيمَةٍ
 لَنَا وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ وَاجْتَمَعَتْ فَارْسَلُ الرُّسُلَ وَأَرْسَلَ الرُّسُلَ الْوَكِيلَةَ إِلَى السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ فَلَمَّا
 وَصَدَقْنَا وَفِي الْكَتْمِ الْفَيْتَ بِهَذَا مَا نَزَلَ مِنَ الْأَعْمَالِ وَتَقَرَّرَ فِي نَفْسِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مَوْجِ السَّعَادَةِ
 نَأْتِيكَ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمَرْيَدُ وَجِدَ مَا لَقِيَ وَتَرَجَّهَ مَا لَا يَحُورُ عَلَيْهِ فَمَا نَحْنُ حَسَدُ
 نَلَوْكَ كَانَ ثُمَّ أَلَمْ أَفْعَلْ شَيْعَ رَوَعَ الْفَعْلَ مَا خَلَفَ الْإِدَادَاتِ وَجُودًا وَتَقَدَّرَ أَوْ دَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى
 لَوْ كَانَ فِيهَا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَلَا تَبَالُ مَا أَخْبَى مِنْ شَرْكَ وَلَا تَحْتَاجُ إِلَى أَقَامَةٍ دَلِيلٍ عَلَى الْوَحْدَانِ
 فَإِنَّ الشَّرْكَ قَدْ بَاتَتْ وَكَلَّمَ رَحْمَةً أَخْلَقَ مَعَكَ وَزَادَ عَلَيْكَ بِالشَّرْكَ فَعَلَيْهِ الدَّلِيلُ فَمَا زَادَ وَلَيْفَكَ
 هَذَا الْقَدَرُ فِي الْوَحْدَانِ فَإِنَّ الْوَقْتَ عَزَّ وَزَلَّ وَالْعَقْلُ سَلَّمَ وَالْحَالُ لَا يَنْبَغِي لَهُ مَوْجُودُهُ وَاجْتَمَعَتْ
 وَأَمَّا تَنْزِيهِهُ فَهُوَ لَكِنْ عَلَيْكَ مِنْ أَجْلِ الشَّيْءِ وَالْعِظْمَةِ وَالْحَسَنَةِ فَانْهَ طَائِرُونَ فِي هَذَا الرَّهَاءِ
 نَاعْتَدْنَا أَخِي عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَحَسْبُكَ هَذَا نَكْلٌ وَصِفَ بِنَا قَصْدُ هَذِهِ الْأَتِيَّةِ
 فَهُوَ مَرْدُودٌ إِلَى مَا يَلِيْقُ هَذِهِ اللَّيَّةِ وَهُوَ تَرَدُّدٌ لَا يَخْرُجُ مِنْ هَذَا الْمَوْطِنِ وَكَذَلِكَ جَاءَ فِي السُّنَنِ
 كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ وَرَأَى الْعُلَمَاءُ وَهُوَ الْأَنْ عَلَى عَلَيْهِ كَانَ نَلَمْ يَجْعَلِ إِلَهًا سِوَاهُ وَصِفَ حَالُ الْعَالَمِ
 لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ وَهُوَ عَالَمٌ مُوَحَّدٌ فَاعْتَقَدَ فِيهِ مِنَ التَّنْزِيهِ مَعَ جُودِ الْعَالَمِ مَا يَعْتَقِدُ فِيهِ وَهُوَ عَالَمٌ وَهُوَ
 لِسِوَاهُ تَعَالَى مَا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا وَكُلُّ آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ تَمَّ التَّسْبِيحُ بِمَا يُعْطِيهِ كَلِمَةُ الْعَرَبِ
 أَوْ كَلِمَةٌ مِنْ أَنْزَلِ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لِلْبَلِيغِ وَالنُّصَيْلِ عَلَيْكَ إِلَهًا مَا نَزَلَ عَلَى خَلْقٍ مَا يَعْلَمُ اللَّهُ
 وَمَا أَنْزَلَ لَا عَلَى نَاسٍ سَمِعَهُ مَا صُرِفَ عِلْمُ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ وَبَعْدَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ مَا تَنْزِيهِهُ مِنْهُ أَوْ قَوْلُهُ
 نَفْسُهُ بَانَهُ مَا تَنْزِيهِ لَمْ تَمُتْ بَعْدَ ذَلِكَ أَيُّهَا الْمَرْيَدُ حَسْبُكَ عَلَيْكَ اللَّهُ مَا نَزَلَ الرُّسُلَ حَلَمَهُ
 جَارَاهُ وَمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّهُ عَزَّ وَتَعَالَى مَا عِلْمُكَ وَمَا تَعْلَمُ ثُمَّ حَسْبُكَ الْحَقُّ بِهَذَا الْجَمْعِ الْوَقْتُ

ولعلك تموت في اول قدم تضعه في طلب الدنيا وما انفضى
 لك من امالك شي وقد علمت ان الدنيا ابا وللآخرة ابا وقال
 عليه السلام فكن من ابا الآخرة ولا تكن من ابا الدنيا
 فدير كلام مولاك اذ اقراته وانظر في قوله من كان يريد انجاه
 الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يخسرون
 اولئك ليس لهم في الآخرة الا النار وجب ما صنعوا فيها
 وباطل ما كانوا يعملون وفي قوله تعالى من كان يريد حرث
 الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها
 وما له في الآخرة من نصيب وقال في طلب اكلال يريدون
 عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقال فيمن اراد عمان الدنيا
 وشمير المال وانفقوا في سبيل الله ولا يلقوا بايديكم الي
 التهلكة وهي رجوعهم الى اموالهم بالنظر فيها واحسنوا
 ان الله يحب المحسنين هـ
 انتهى كتاب كنه ما لا يد للمريد منه
 واحمد الله رب العالمين وصل الله
 على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين وصلّى الله على سيدنا
 محمد وعلى آله وسلم سألت أبا المريد السريدي عن كنه ما
 لا بد للمريد منه فاجبت هذه الأوراق على ما سألت والله قبل
 الوقوف أعلم أبا المريد وقعنا الله وأماك للطاعة واستعملنا
 وأماك فما رضى من العرب من الله لا يعلم إلا بتقريره أماناً بذلك
 وتبينه لنا وقد فعل ذلك وأحمد الله فأرسل الرسل وأوضح السبل
 الموصلة إلى السعادات الأبدية فامنا وصرفنا وبقي الاستعمال وما
 وقع به الألبان من الأعمال ونقرر في نفوس المومنين من وضع السراج
 فأول ما يجب عليك أبا المريد هو جيد خالك ونزبه ما لا يجوز
 عليه فاما بوجهه فلو كان مع الله لا يمنع وقوع الفعل إلا خلا
 الإرادات وجوداً أو تقييداً أو صد النظام وذلك قوله تعالى لو
 كان فيها الهة إلا الله لعسنا ولا بال ما أحيى من أشركوا حاج
 أقامه دليل على الأصوب فإن المشرك قد أثبت وسلم وجود الكائن
 معك وزاد عليك بالشرك فعليه الدليل ما زاد ويكفيك هذا
 العذر في الوجدان الوقت غرر والعقد سالم والمخالفة لا عين
 له موجودة وأحمد الله وأمانته فهو أكر عليك من أطر المشبه

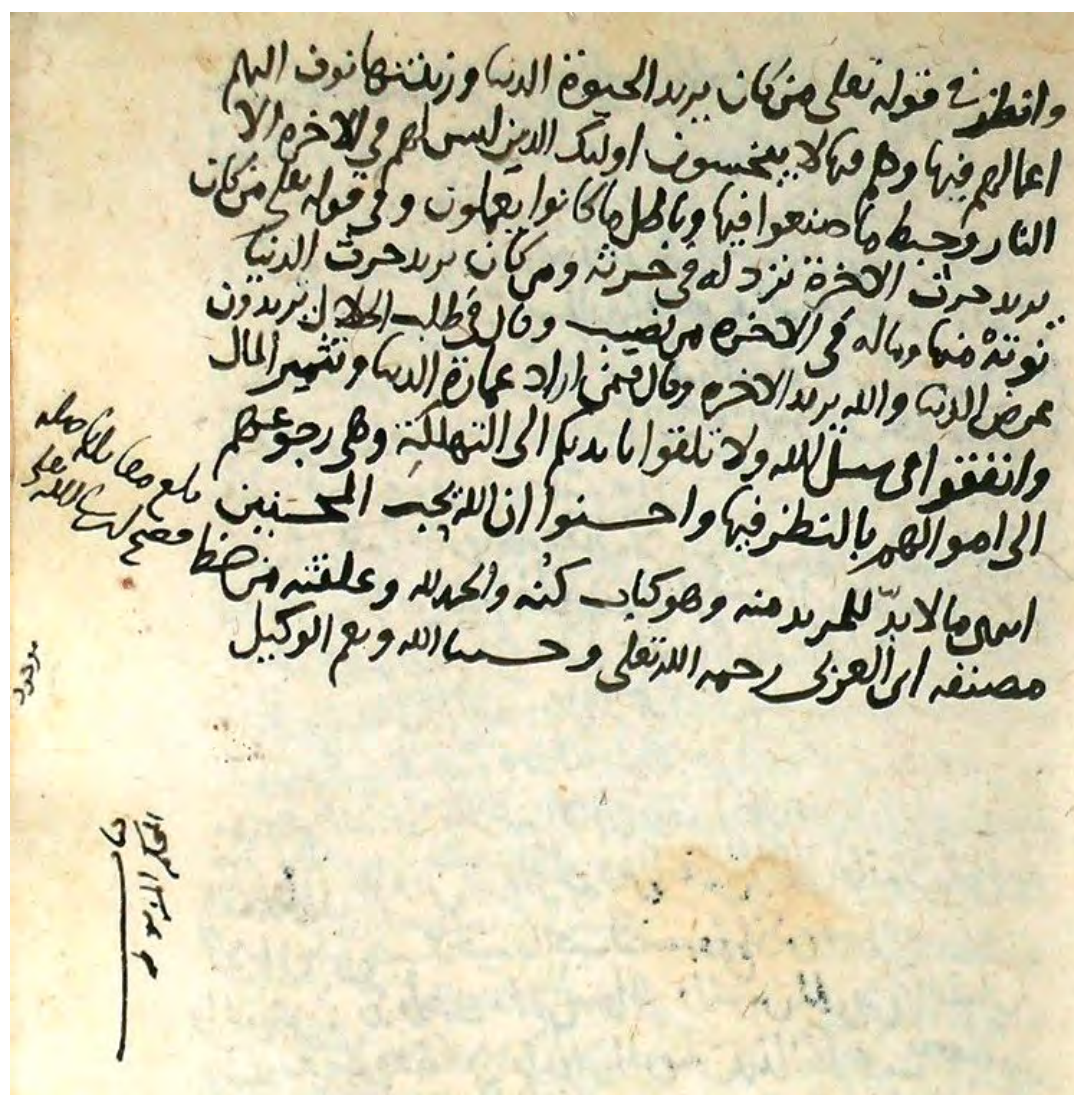
وَقَدْ جَعَلْنَا فِي نُورِكَ كُلَّ حَقٍّ هَيَّا لَكَ عِنْدَ نَافِثِهِ وَنَحْنُ عَدَلْتُ عَنْ طَرِيقِ الرُّوحِ وَنَهَيْتُ فِي
 كُلِّ رَاجٍ خَدَّكَ إِنَّهُ وَوَكَّلَكَ الْبِرَّ وَتَمَكَّنَ مِثْلَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ مَا لَمْ يَخِ الرُّوحَ مَا اسْتَطَاعَ
مصْلٌ وَعَلَيْكَ بِالرَّهْدِ وَقَدْ رَغِبَ فِي الرُّبَا بَلْ أَعْدَمَ مِنْ قَبْلِكَ عَمَلَةً وَاجِدًا فَإِنْ كُنْتَ
 لَا بَقِي لَهَا طَلِبًا مَا تَقْصُرُ عَلَى قَوْلِكَ مِنْهَا مِنْ دَهْمٍ وَلَا تَنَافُسَ ابْنَاهَا فَإِنَّهَا عَرَضٌ لَا يَبْقَى وَلَا يَبْقَى إِلَّا الْغَيْبُ
 مِنْهَا قَرَأَ مِنْهَا أَلْبَا فَإِنَّ أَلْبَا الرَّاغِبُ فِيهَا مُسْتَعْجِلٌ وَاللَّهُ تَعَالَى مَا قَطَعَهُ مِنْهَا اللَّهُ مَا قَدَّرَ لَهَا
 سَوَاءً رَغِبَ فِيهَا أَوْ غَنِمَ فَلَهُ زَالٌ مَهْطًا بِمَا كَثُرَ الْخُزْنُ عَلَيْهَا مَعْتَمِدًا عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ مِثْلُ طَالِبِ الرُّبَا
 كَسَارِبَ مَا الْعَيْنُ كُلَّمَا ارْتَادَتْ شَرَّهَا ارْتَادَتْ عَطَشًا حَسْبُكَ مِنْ شَيْئِهِ الَّذِي صَلَّى إِلَيْهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَا هَا
 مَا كَيْفَ رَأَى بِلَهُ وَهَلْ يَجْمَعُ عَلَى الْخِفَةِ الْكَلْبُ أَنْ يَرْضَى لِنَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْمَنْزِلَةُ فَارْضَ بِمَا تَمَنَّى اللَّهُ
 كُلُّ قَاتِلٍ مَحْيَا لَأَنْ يَبْقَى مِنْ حُرْمَةِ الْبِرِّ شَيْئًا أَمْ أَيْتُ لَوْلَا اللَّهُ تَعَالَى فِي رَجْعِهِ إِلَى مَوْجِي عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبَرِّ أَوْ
 أَنْ رَضِيتَ بِمَا تَمَنَّى كُلُّ أَحِبٍّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ بِشَيْءٍ وَلَنْ لَمْ تَرْضَ بِمَا تَمَنَّى كُلُّ سَلْطَنٍ عَلَى الرُّبَا
 تَرْضَى خَيْرًا كَرَضَ الْوَجْهِ فِي الْبَرِّ تَمَّ دَعْوَى دَجَلَةٍ لَانْزَالِهَا مِنْهَا إِلَهُمَا قَدْ لَبَّكَ وَأَنْتَ دَعْوَمُ هَيْكَلُ
 مَا حَيَّ لَمْ يَزَلْ تَعَالَى أَعْطَاكَ الرُّبَا مَجْمُوعَ جِذَائِبِهَا هَلْ كُنْ مِنْهَا إِلَهٌ يَبْتَغِي لِنَفْسِهِ وَتُوبَ بِشَرِّكَ وَكَيْفَ
 قَسَدَ جَوْعَتِكَ وَهَذَا بِنَا لَمْ يَضَعْ مِنْهُ وَرَأَوْا عَلَى خِفَتِ الْجَبَابِ وَرَأَوْا الْقَلْبَ نَائِيًا لَمْ يَأْكُلْ
 أَنْ يَسْبَحَ حَقْلٌ مِنْ مَوْلَاكَ بِعَرَضٍ يَنْتَهِى عَنْ لَبْسَا كُلِّ وَلَعْلَكَ عَمْرَتِي أَوْلَ قَدَمٍ تَصُغُونِي طَلِبُ الرُّبَا
 وَمَا بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الرُّبَا ابْنَاهُ وَالْآخِرُ ابْنَاهُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ مِنْ ابْنَاهُ
 الْآخِرُ وَلَا يَكُنْ مِنْ ابْنَاهُ الرُّبَا قَدْ بَرَّ كَلَامَ مَوْلَاكَ إِذَا قَرَأْتَ وَانْظُرْ فِي قَوْلِهِ فَهَذَا كَانَ رُوحَ لِيَاكُمُ الرُّبَا
 وَرَضِيَتْهُمَا تَوَقَّفَ لِيَاكُمُ فِيهَا مِنْهُمَا فِيهَا كَلَامٌ خَوْفٌ أَوَّلُ الرُّبَا لَمْ يَكُنْ فِي الْفَرْقِ إِلَهُ الْبَارِ وَجَبَّ مَا صَنَعُوا
 فِيهَا وَمَا لَمْ يَكُنُوا يَكُونُونَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ لْيَتَزَكَّ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ
 الرُّبَا لْيَتَوَكَّبْ فِيهَا وَفِي الْآخِرَةِ مَنْ يَضِيبُ وَقَالَ فِي طَلِبِ الْكَلَامِ تَرْبُوفُ عَرَضِ الرُّبَا وَأَنْتَ تَرْبُوفُ الْآخِرَةِ
 وَقَالَ فَمَنْ ارْتَادَ الرُّبَا وَتَمَنَّى الْمَالَ وَانْبَغَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَقُولُوا بَلَدًا لَمْ يَكُنْ إِلَهُ الْمَمْلُوكَةِ وَهِيَ رَجْعٌ عَنِ
 إِلَى الْعَزْمِ بِالْمَنْظَرِ وَلَيْسَ أَنْ يَكُنْ الْحَسَنُ انْتَهَى الْعَبْدُ لَمْ يَزَلْ وَمَا كُنْتُ كَتَمْتُ وَاجِدَ مَوْلَاكَ الْعَلَمِ
 سَلَّمَ رَجْعٌ بِطَلَبِ الصَّفِّ وَقَدْ لَمْ يَكُنْ عَلَى ذِكْرِهِ كَاتِمًا



Prima pagina del manoscritto University A1583, per gentile concessione della Üniversitesi Kütüphanesi di Istanbul.

فَإِذَا اسْتَمَرَّتْ هَذِهِ الْوَسْوَاسَةُ الشَّيْطَانِيَّةُ عَلَى قَلْبِ الْمُسْكِنِ
أَدَّتْهُ إِلَى الشَّحِّ وَالْخُلِّ وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَمِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يُوقِ
شَحْخُفَيْهِ فَإِنَّ لَكَ هُمْ الْمُفْلِحِينَ وَمِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَرُبُّ
يُخْلِ قَانَمَا يَخْلُ عَنْ نَفْسِهِ وَعِنْدَنَا فِي هَذَا الطَّرِيقِ أَنْ يَخْلُ
إِذَا اخْتَوَى بِهِ اللَّهُ تَعَالَى وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَالُونَ فَإِنَّهُ يُسْتَبَدَّلُ
عَنْ ذَلِكَ الْمَقَامِ وَجُعِلَ فِيهِ كَرَمًا مِنْ كَرَمَاءِ الْخَلْقِ قَالَ
اللَّهُ تَعَالَى عَقِبَ آيَةِ الْخُلِّ وَإِنْ تَوَلَّوْا اسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ
وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَمِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ عِلْفُهُ
وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَمِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي دَعْوَةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى
فِرْعَوْنَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَهْلِكَ هُمْ دَعَاءُ عَلَيْهِمْ أَنْ يُزِقَهُمُ اللَّهُ الْخُلَّ
فَقَالَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَضَيَعُوا

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على محمد سيد العالم وعلى آل محمد
 الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
 وصحبه وسلم تسليماً أما المرید المسترشد عن كنه ما لا يدرك منه
 فاجبتك في هذه الاوراق على ما سألت والله ولي التوفيق فاعلم ايها
 المرید وفقنا الله واياك لطاعته واستعملنا واياك فيما يرضيه ان القرب
 من الله لا يعرف الا بعلم الانبياء اياها بذلك وتبينه لنا وقد نقل
 ذلك واحمد الله فامسك الرسل واروضة السبل الموصلة الى السعاد
 الابدية فامسكها وصداقنا وبقي الاستعمال فيا وضع به الايمان من الاعمال
 وتقرر في نفوس المؤمنين من وضع الشرع فاول ما يجب عليك ايها
 المرید توحيد خالقك وتنزيهه عما لا يجوز عليه فاما توحيد فلو
 كان ثمة الاله الاخر لا منتهى وقوع الفعل باختلاف الارادات
 وجوداً وتقدراً وفسد النظام وذلك موله بل لو كان فيه اله الا
 الله لفسدتا ولا يقال ما روي من اشرك ولا تحتاج اقامه دليل على
 الاحدية فان المشرك قد اثبت وسلم وجود الخالق معك وزاد
 عليك بالشرك فعليه الدليل في ما راد وبكفيك هذا القدر في التوحيد
 فان الوقت عزيز والعقد تسالم والمخالف لا عين له موجوده واحمد
 واما تنزيهه فهو اكد عليك من اجل المشبهة والمحسنة فانهم
 طاهرون في هذا الزمان فاعقد يا اخي على قولك ليس كمثلني وحبك
 هذا قليل وصف يناقض هذه الالية فهو مردود الى ما يليق بهذه الالية
 ولا تزد ولا تبسح من هذا الموطن وكذلك جاني السنة بكان لله
 ولا

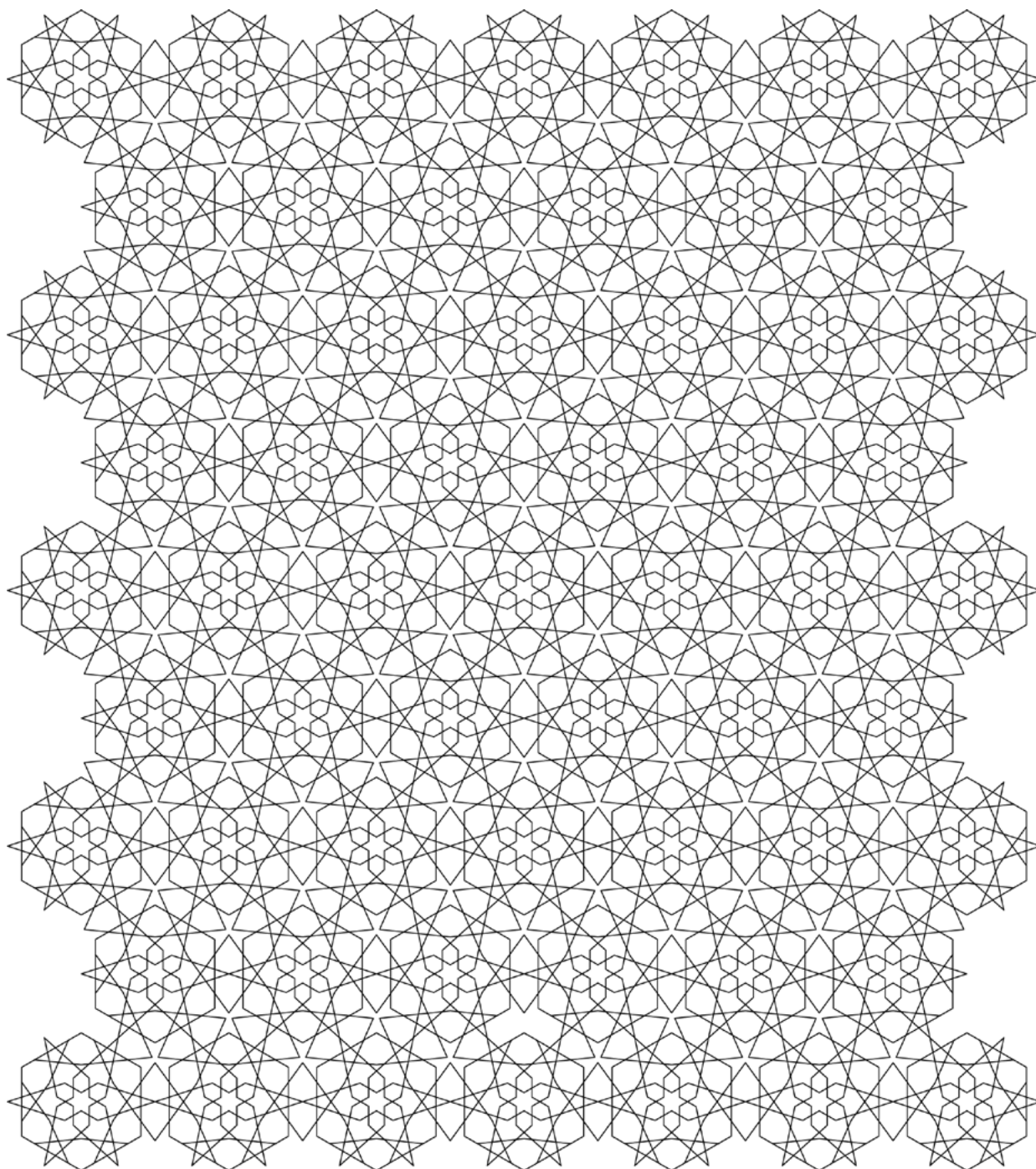


Ultima pagina del manoscritto Veliyuddin 51, per gentile concessione della Beyazıt Devlet Kütüphanesi di Istanbul.

...

TRADUZIONE

**IL LIBRO DELL'ESSENZA DI CIÒ CHE È INDISPENSABILE PER
L'ASPIRANTE**



Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente. La lode spetta ad Allah, il Signore dei Mondi, e l'esito spetta ai timorati ⁽¹⁾, ed Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* e la Pace sul nostro signore Muḥammad e sulla sua gente.

O aspirante che vuoi essere guidato (*mustaršīd*), hai chiesto riguardo all'essenza di ciò che è indispensabile per te ed in questi fogli ti ho risposto su ciò che hai chiesto, ed Allah è Colui che accorda il successo (*tawfīq*).

Sappi, o aspirante, che Allah assista noi e te nell'obbedienza a Lui e Si serva di noi e di te per ciò che Lo soddisfa, che la prossimità (*qurb*) ad Allah è nota solo perché Egli ce l'ha notificata ed indicata, e ciò è quanto Egli ha fatto e quindi sia lode ad Allah. Egli ha inviato i Messaggeri ed ha indicato le vie che conducono alla felicità perpetua, e noi abbiamo creduto e ritenuto veridico e [ci] resta quindi da mettere in pratica quelle opere per le quali ha luogo la fede e che sono saldamente stabilite nelle anime dei credenti dall'istituzione della Legge.

Il tuo primo dovere, o aspirante, è di affermare l'Unità (*tawḥīd*) del tuo Creatore e la Sua trascendenza (*tanẓīh*) rispetto a ciò che non Gli si addice.

Quanto all'affermazione della Sua Unità, se vi fosse un altro Dio oltre ad Allah sarebbe impossibile l'Atto (*fiʿl*), per la diversità delle Volontà, sia nell'esistenza attuale che virtualmente, e si guasterebbe l'ordine cosmico (*niẓām*), e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: «Se in essi due [il Cielo e la Terra] vi fossero degli Dei oltre ad Allah, certamente entrambi ne verrebbero guastati» (Cor. XXI-22) ⁽²⁾.

1 Nel Cap. 315 delle *Futūḥāt* [III 57.12] Ibn ʿArabī, in riferimento alla necessità (*wuḡūb*) del castigo, precisa: “Si dice: “il muro è crollato [*waḡāba*], verbo il cui infinito è *wuḡūb*” quando cade (*saqāʾa*), e non può cadere se non chi non ha un'elevatezza intrinseca e non è degno di elevatezza per se stesso. Quando colui che ha questa caratteristica si eleva, non ha alcuna realtà essenziale che mantenga per lui la sua elevatezza e quindi cade: “Quest'ultima dimora l'abbiamo posta per coloro che non vogliono l'elevatezza sulla Terra” (Cor. XXVIII-83) [...] Poiché all'elevazione da parte di Allah appartiene l'elevatezza intrinseca, questa elevatezza è preservata per tutti coloro a cui Allah eleva la dimora, ma colui che tra gli alteri e gli orgogliosi si eleva da se stesso Allah lo spezza e lo punisce, e per questo ha detto: “e l'esito spetta ai timorati” (Cor. VII-128), cioè l'esito dell'elevatezza con cui si innalza colui che vuole l'elevatezza sulla Terra toccherà ai timorati, cioè Allah darà loro l'elevatezza nella dimora in questo e nell'altro mondo”.

2 Nel Cap. 172 [II 288.35] Ibn ʿArabī afferma: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Se in essi due [il Cielo e la Terra] vi fossero degli Dei oltre ad Allah, certamente entrambi ne verrebbero guastati” (Cor. XXI-22). Ora, poiché riscontriamo l'integrità (*ṣalāh*) [del Cielo e della Terra], che consiste nella permanenza e nell'esistenza del Mondo, ne deriva che, se Colui che l'ha esistenziato non fosse Uno, non sarebbe possibile l'esistenza del Mondo. Questa è la prova (*dalīl*) fornita dal Vero riguardo alla Sua Unità, e la prova razionale si accorda con essa. Se vi fosse una prova [della Sua unità] più probante di essa Egli vi avrebbe fatto ricorso e l'avrebbe apportata, ma non ce l'ha fatta conoscere né ha indicato un'altra via per provarla”.

.....

Fratello mio, non preoccuparti di coloro che attribuiscono dei soci ad Allah e non sentire la necessità di fornire delle prove dell'Unità (*aḥadiyya*), in quanto l'associatore afferma ed ammette insieme a te l'esistenza del Creatore, ma rispetto a te aggiunge l'affermazione dell'esistenza di un socio (*ṣarīk*), e spetta a lui la prova di ciò che sostiene ⁽³⁾. Ti basti questo riguardo all'affermazione della Sua Unità, poiché l'istante è prezioso ed il credo (*ʿaqd*) è salvaguardato, e ciò che è discordante non ha alcuna realtà (*ʿayn*) nell'esistenza; e sia lode ad Allah.

Quanto all'affermazione della Sua trascendenza, essa è per te ancor più doverosa a motivo di coloro che, di questi tempi, sostengono la comparabilità e di quelli che sostengono la corporalità [del Principio], attenendoti, fratello mio, al Suo detto, sia Egli esaltato: «Non c'è cosa simile a Lui» (Cor. XLII-11), che è quanto ti basta. Ogni attribuzione (*wasf*) che sia in contrasto con questo versetto è respinta a favore di ciò che è conforme a questo versetto: non aggiungere altro e non allontanarti da questo punto saldo. Per questo nella *Sunna* è detto: «C'era Allah e nessuna cosa era con Lui» ⁽⁴⁾, ed i sapienti hanno aggiunto: «Ed Egli è ora come era allora» ⁽⁵⁾, cioè per il fatto di aver creato il Mondo non Gli spetta, Gloria a Lui, una attribuzione che Egli non avesse quando il Mondo non esisteva ⁽⁶⁾. Devi quindi credere riguardo alla Sua trascendenza insieme all'esistenza del Mondo ciò che credi di Lui quando non c'era Mondo né cosa al di fuori di Lui, sia Egli esaltato al di sopra di ciò che dicono gli iniqui, con un'esaltazione immensa.

3 La stessa affermazione è riportata nel Cap. 172 [II 289.11].

4 *Ḥadīṭ* riportato, in una recensione leggermente diversa, da al-Buḥārī, LIX-1, XCVII-22, e da Ibn Ḥanbal.

5 Nel Cap. 73, questione XXIII [II 56.3] Ibn 'Arabī afferma: «Sappi che l'espressione «c'era» (*kāna*) dà una restrizione temporale alla frase, ma non è tale restrizione che si vuole esprimere in questo caso, bensì l'esserci (*kawn*), cioè l'esistenza (*wuḡūd*); «*kāna*» ha quindi il senso di una particella d'esistenza (*ḥarf wuḡūdī*) e non di un verbo, che invece implica il tempo. Per questo non è stato tramandato ciò che affermano coloro che, tra i teologi, studiano le tradizioni, e cioè: «Egli è ora come era allora»; questa è una aggiunta inserita nello *ḥadīṭ* da coloro che non hanno scienza alcuna riguardo al «*kāna*», soprattutto in questo caso, a cui corrisponde d'altronde il versetto: «Allah è Indulgente e Generoso nel perdonare» (*kāna Allāhu ʿafwun waḡafūr*) (Cor. IV-99) ed altri ancora accompagnati dall'espressione «*kāna*». Alcuni grammatici considerano «*kāna*» e le sue «sorelle» a guisa di particelle che si comportano come verbi e secondo Sibawayh essa è una particella d'esistenza: questo è ciò che intendono i puri Arabi. Anche se essa segue la coniugazione (*taṣarruf*) dei verbi, ciò che assomiglia ad una cosa per un aspetto non per questo le è simile sotto tutti gli aspetti, al contrario di ciò che essi aggiungono dicendo: «Egli è ora...»; infatti «ora» (*al-āna*) indica il tempo e tale espressione fu coniata per indicare quel tempo che separa i due tempi, cioè il passato e il futuro: per questo si dice che «ora» è il confine (*ḥadd*) tra i due tempi».

6 Analogamente, nella Introduzione [I 36.23] Ibn 'Arabī afferma: «Egli ha creato ciò che è localizzato ed il luogo ed ha prodotto il tempo. Egli ha detto: «Io sono l'Unico, il Vivente, che non si stanca di custodire le cose create» [cfr. Cor. II-255], a cui la produzione delle cose prodotte non aggiunge alcun attributo che non avesse».

Riguardo ad ogni versetto o *ḥadīṭ* che suggerisce la comparabilità (*tašbīḥ*), sia per ciò che comporta l'espressione araba, sia per le parole di colui su cui è disceso qualcosa di questo perché lo trasmettesse e lo comunicasse, devi aver fede in esso in conformità a come Allah, sia Egli esaltato, lo ha insegnato e lo ha fatto scendere, e non per come te lo immagini, rimandandone la scienza ad Allah (7). E dopo «Non c'è cosa simile a Lui» (Cor. XLII-11) non c'è alcuno che affermi la Sua trascendenza, poiché invero Egli stesso ha affermato la Sua trascendenza nel modo più incomparabile, come si addice a Lui.

Dopo di ciò, o aspirante, devi aver fede in tutti gli Inviati ed in ciò che essi hanno apportato e notificato, in quanto viene da Allah, sia Egli esaltato, sia ciò che tu sai che ciò che non sai.

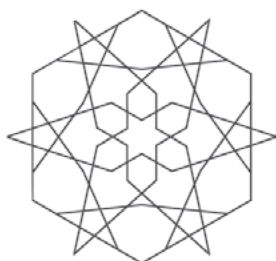
Poi [è tuo dovere] amare tutti i Compagni [del Profeta] e parlare della loro equità, poiché non c'è modo di infirmarli, né di screditarli, e non ritenere uno di loro superiore agli altri, a meno che il suo Signore lo abbia anteposto [agli altri] nel Suo Libro o mediante la lingua del Suo Inviato, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

7 Nel Cap. 2 [I 89.5] Ibn 'Arabī afferma: “È fermamente stabilito dall'argomentazione razionale la Sua creazione dei tempi, degli spazi, delle direzioni, dei vocaboli, delle lettere e delle particelle, di colui che parla per mezzo di esse e di coloro a cui è rivolto il discorso tra gli esseri contingenti: tutto questo è creazione di Allah, sia Egli esaltato. Colui che ha realizzato sa per certo che [questi mezzi espressivi che implicano la comparabilità] sono impiegati per un aspetto diverso da quello che ti dà la comparabilità e l'attribuzione di un corpo, e [sa anche] che la realtà essenziale non ammette assolutamente ciò. Ma i sapienti sono in gradi gerarchici diversi, [parlo di] coloro le cui convinzioni sono scevre dall'attribuire un corpo [ad Allah]: coloro che comparano e che attribuiscono un corpo [ad Allah] vengono chiamati sapienti per via della loro scienza di realtà diverse da queste. I sapienti, in questa accezione che esclude questo aspetto che non si addice al Vero, sia Egli esaltato, sono di gradi gerarchici diversi. Vi è un gruppo [di sapienti] che non stabilisce comparazioni né attribuisce una forma corporea: essi rimandano la scienza di quello che è stato riferito, nel discorso di Allah e dei Suoi inviati, ad Allah, sia Egli esaltato. Essi non mettono piede nel dominio dell'interpretazione (*ta'wīl*) e si accontentano semplicemente di aver fede in ciò che Allah ha comunicato mediante i vocaboli e le lettere, senza interpretare e senza rimandare ad uno degli aspetti dell'incomparabilità (*tanẓīḥ*). Anzi, essi dicono semplicemente: “Non capisco” e ciò che impedisce loro di soffermarsi sull'aspetto della comparazione è il Suo detto, sia Egli esaltato: “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11), e non ciò che conferisce loro la riflessione razionale. [...] Questo gruppo [degli iniziati] assomiglia a quello di coloro che trasmettono le tradizioni, il cui credo è sano, in quanto non speculano, né interpretano, né volgono lo sguardo [verso altro], ma dicono: “Non comprendiamo” ed i nostri compagni dicono lo stesso. Poi essi cambiano rispetto al loro rango, in quanto dicono: “Dobbiamo percorrere un'altra strada per comprendere queste parole, che consiste in questo: noi svuoteremo i nostri cuori da ogni riflessione speculativa e ci siederemo con il Vero, sia Egli esaltato, praticando lo *dīkr* sul tappeto dell'*adab*, della vigilanza (*murāqaba*), della presenza (*ḥudūr*) e della disponibilità a ricevere qualsiasi cosa ci venga da Lui, sia Egli esaltato, di modo che sia il Vero, sia Egli esaltato, ad incaricarsi del nostro insegnamento per mezzo dello svelamento e della realizzazione. Lo abbiamo infatti sentito dire: “Abbiate timore di Allah ed Egli vi insegnerà” (Cor. II-282), ed ha detto: “Se avete timore di Allah Egli vi darà una discriminazione” (Cor. VIII-29), e “Di: Signore, accrescimi in scienza” (Cor. XX-114), “e gli insegnammo una Scienza da parte Nostra” (Cor. XVIII-65)”.”.

È tuo dovere, fratello mio, magnificare (*taẓīm*) coloro che Allah, sia Egli esaltato, ha magnificato e coloro che i Suoi Inviati, su di loro la Pace, hanno magnificato, e poi fare affidamento (*taslīm*) alla gente di questa Via, sia per ciò che viene narrato al loro riguardo, sia per tutto ciò che tu stesso vedrai di loro e che la tua scienza non è in grado di comprendere ⁽⁸⁾.

Tra ciò che è indispensabile è l'avere una buona opinione di tutti gli uomini e l'incolumità del cuore (*salāmat aṣ-ṣadr*), pregare per i musulmani senza che lo sappiano ⁽⁹⁾, essere al servizio degli iniziati (*fuqarā'*) riconoscendo in ciò il favore che essi ti fanno accettandoti come servo (*ḥadīm*) ⁽¹⁰⁾, farsi carico del loro fardello (*kall*), sopportare la loro offesa e la loro durezza ed avere pazienza per Allah riguardo ai loro tratti di carattere.

Tra ciò che è indispensabile è tacere, se non per menzionare (*dikr*) Allah, sia Egli esaltato, per recitare il Corano, per dirigere rettamente colui che è fuorviato, per ordinare ciò che è bene (*al-amr bi-l-ma'rūf*) e proibire ciò che è male, per mettere pace tra i litiganti e per incitare all'elemosina (*sadaqa*), anzi ad ogni opera buona.



8 Nel Cap. 539 [IV 183.24] Ibn 'Arabī afferma: “Prendete dai sapienti in Allah, coloro che chiamano ad Allah, ciò che essi dicono e non guardate le loro opere ed i loro stati, poiché essi sono conformemente a ciò che il Vero ha assegnato loro, non può essere diversamente. Uno dei pii ha detto riguardo a coloro che siedono con essi: “Chi siede con loro e li contraddice in qualcosa che essi hanno realizzato, Allah toglie la luce della fede dal suo cuore”. Coloro che siedono con essi non devono fare ciò che essi fanno, ma devono soltanto non contestarli in ciò che si manifesta in loro della scienza della realtà essenziale, poiché i loro stati dipendono da essa. Per questo ha detto: “Allah toglie la luce della fede dal suo cuore”, ed egli non presta loro fede in ciò che essi riportano dal Vero”.

9 “Quando l'uomo prega per suo fratello senza che egli lo sappia, l'Angelo gli dice: possa tu ricevere lo stesso” *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, VIII-29, at-Tirmidī, XXV-50, Ibn Māğah, XXV-5. Ibn 'Arabī lo menziona nel Cap. 69 [I 431.25 e 530.11] e nel Cap. 73, questione [II 97.33].

10 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 386 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma che “vi sono quattro cose che se consolidate fanno ottenere tutti i beni: essere al servizio degli iniziati, l'incolumità del cuore, pregare per i musulmani senza che lo sappiano e stare con loro contrariando la tua anima”, e la stessa affermazione è riportata nel *Kitāb nasab al-ḥirqa* a pag. 31-32 dell'edizione Dār al-qubba az-zarqā', Casablanca, 2000, e nel *Kitāb mawāqī' an-nuğūm*, pag. 309 dell'edizione Širkat al-quḍs, Il Cairo, 2016.

Tra ciò che è indispensabile è la ricerca di una persona adeguata, che ti osservi in ciò che stai facendo, poiché il credente è molto per il suo fratello ⁽¹¹⁾, e guardati dalla compagnia dell'avversario (*didd*).

Tra ciò che è indispensabile è un maestro istruttore (*ṣayḥ muršīd*) e la veridicità (*ṣidq*), poiché se l'aspirante è veridico con Allah, Allah [gli] assegna chi può aiutarlo e fa diventare ogni demone nei suoi confronti un Angelo che gli ispira il bene: invero la veridicità non si pone su qualcosa senza che ne tramuti l'essenza.

Tra ciò che è indispensabile è la ricerca del pane quotidiano (*luqma*), che è il fondamento, e su di esso si erge il pilastro di questa faccenda.

Tra ciò che è indispensabile è di sollevare dal tuo fardello le creature, di non pesare su nessuno e di non accettare una gentilezza (*rifq*) da una donna ⁽¹²⁾, né nei tuoi riguardi né in quello di altri, ma esercita un mestiere e sii scrupoloso nel tuo operato, nel tuo linguaggio, ed in tutti i tuoi movimenti. Non essere largo nell'alloggio, né nel vestire, né nell'alimentazione, poiché ciò che è lecito non ammette l'eccesso. Sappi che quando l'uomo coltiva i desideri

11 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 68 [I 339.32], 72 [I 683.33], 281 [II 618.4], 369 [III 370.31] e 560 [IV 460.27] ove afferma: “Sappi che i credenti sono tutti insieme un unico corpo, come fossero un unico uomo: quando un suo membro è malato il resto del corpo partecipa con la febbre. Analogamente, il credente, quando il suo fratello credente viene colpito da una disgrazia è come se fosse colpito lui e soffre per il suo dolore. E quando il credente non fa così con i credenti allora non sussiste la fratellanza della fede tra lui e gli altri. Invero Allah ha posto la fratellanza tra i credenti come l'ha posta tra le membra del corpo dell'uomo e su questo si fonda il paragone riportato dal Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel seguente *ḥadīṭ*: “La similitudine dei credenti nel loro amarsi l'un l'altro, nella loro reciproca benevolenza e misericordia è la similitudine del corpo: quando una delle sue membra si ammala il resto del corpo partecipa con la febbre e l'insonnia”. Sappi che il credente è molto per suo fratello [si potrebbe anche tradurre “molti”, poiché nel Cap. 369 Ibn 'Arabī aggiunge: “così come è uno per se stesso”]; la connessione genealogica (*nasab*) tra i credenti è stabilita dal fatto che il “credente” è uno dei Nomi di Allah, e che l'uomo è stato creato sulla forma [divina]: quindi il credente è fratello del credente, non lo abbandona e non si astiene dall'aiutarlo”.

12 Riferimento ad un detto di Muzaffar al-Qirmīsīnī, riportato da al-Quṣayrī nella sua *Epistola*, a pag. 29 dell'edizione Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, Il Cairo, 1959: “La più ignobile delle gentilezze (*aḥassu al-arfāq*) è la gentilezza delle donne, sotto qualsiasi aspetto essa sia”. Nel Cap. 108 [II 192.4] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che i Maestri hanno messo in guardia dall'accettare le gentilezze dalle donne e dalla compagnia dei giovani, per l'inclinazione naturale che abbiamo menzionato. Non si addice all'aspirante di accettare una gentilezza (*rifq*) dalle donne finché lui stesso non diventa, in se stesso, donna. E quando è diventato donna ed ha raggiunto il mondo più basso, e vede l'amore ardente per esso da parte del mondo più alto e contempla se stesso in ogni stato, istante e arrivo (*wārid*) [da parte di Allah] perennemente accoppiato (*mankūh*) e non vede se stesso, nel suo svelamento formale e nel suo stato, come maschio né come uomo, bensì vede se stesso come pura femminilità (*umūta*), e resta gravido di questo accoppiamento e genera figli - allora gli è lecito accettare la gentilezza delle donne e non lo danneggia l'inclinazione verso di esse e l'amore per esse”.

(*ṣhawāṭ*) nell'anima, essi vi mettono le loro radici ed è poi difficile estirparle: l'aspirante quindi non ha né larghezza, né agio.

Tra ciò che è indispensabile è alimentarsi poco, poiché ciò determina il vigore nell'obbedienza ed allontana la pigrizia.

Devi vivere pienamente il tuo tempo, sia di notte che di giorno; vi sono i momenti nei quali la Legge (*ṣarʿ*) esige che tu ti fermi al cospetto del tuo Signore, cioè i cinque momenti obbligatori della *ṣalāt*, ma resta il tempo che intercorre tra di essi: se tu eserciti un mestiere impegnati affinché il lavoro di un giorno provveda al tuo sostentamento per molti giorni, come faceva al-Sabtī ibn Harūn ar-Rašīd ⁽¹³⁾.

Non allontanarti dal tuo tappeto di preghiera (*muṣallā*) nell'intervallo tra la *ṣalāt* del mattino (*ṣubḥ*) ed il levar del sole e tra la *ṣalāt* del pomeriggio (*ʿaṣr*) ed il tramonto del sole, menzionando Allah con concentrazione e compunzione. Non trascurare di fermarti a fare venti *rakaʿāt* dal mezzodì al pomeriggio e dal tramonto alla tarda sera ⁽¹⁴⁾, ed abbi cura di fare quattro *rakaʿāt* all'inizio del giorno, prima e dopo il mezzogiorno e prima del pomeriggio, ed esegui il tuo *witr* facendo tredici *rakaʿāt* ⁽¹⁵⁾.

Non dormire se non vinto dal sonno, né mangiare se non per necessità, né vestirti se non per proteggerti dal caldo e dal freddo, con l'intenzione di coprire le pudenda e di allontanare l'indecenza (*adā*) che ti impedisce di adorare il tuo Signore.

Se sei tra coloro che sanno scrivere, imponiti [di recitare] un *wird* del Corano, tenendo il Libro nel tuo grembo, mettendo la mano sinistra sotto di esso e facendo scorrere la mano destra sulle lettere del testo mentre lo stai leggendo, ed alza la tua voce sì da poterti sentire, recitando con voce modulata.

13 Nel Cap. 408 [IV 12.9] Ibn 'Arabī riporta il seguente dialogo con al-Sabtī, figlio del Califfo Harūn ar-Rašīd, che aveva incontrato alla Mecca nell'anno 599 dall'Egira: ““Mi è stato riferito che sei stato soprannominato as-Sabtī perché lavoravi di Sabato in modo da acquisire il nutrimento necessario per il resto della settimana”. Egli commentò: “Ciò che ti è stato riferito è esatto!” Gli chiesi allora: “Perché hai scelto il Sabato piuttosto che un altro giorno della settimana?”, ed egli rispose: “La tua domanda è pertinente. Avevo appreso che Allah aveva cominciato la creazione del Mondo di Domenica e l'aveva completata di Venerdì; quando arrivò Sabato Egli Si stese, pose una delle Sue gambe sull'altra e disse: “Io sono il Re!” Questo è quanto mi era stato riferito quando vivevo in questo mondo. Mi son detto allora “Per Allah! Agirò di conseguenza”. Mi consacrai dunque all'adorazione di Allah da Domenica fino all'ultimo dei sei giorni, senza occuparmi di null'altro e dicendomi: “Come Egli Si è occupato di noi con sollecitudine durante questi sei giorni, io mi dedicherò, per quanto mi riguarda, unicamente alla Sua adorazione, senza mescolarvi alcuna occupazione personale. Di Sabato, in compenso, mi occuperò di me stesso e mi procurerò di che sussistere per il resto della settimana””.

14 Conformemente ad uno *ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, II-204.

15 Tutte queste prescrizioni hanno il loro fondamento nelle tradizioni profetiche, e sono riportate anche nel Cap. 560 [IV 471.18 e seguenti].

Chiedi quando leggi un versetto in cui è implicita la richiesta, e rifletti quando leggi i versetti che invitano alla riflessione: in occasione di ogni versetto comportati in modo conforme a ciò che esso indica, che si tratti di una richiesta di rifugio, di una richiesta di perdono o di altro. Quando leggi la Sua descrizione dei credenti, osserva quali dei loro attributi tu possiedi e quali ti mancano, ringraziando Allah per quelli che possiedi e sforzandoti di ottenere quelli che ti mancano, ed analogamente, quando leggi la Sua descrizione degli ipocriti e dei miscredenti, osserva se possiedi alcune delle loro caratteristiche o no ⁽¹⁶⁾.

Tra ciò che è indispensabile è che tu renda conto a te stesso e che tu faccia attenzione ai tuoi propositi (*hawāṭir*) nei vari momenti ⁽¹⁷⁾. Abbi verecondia (*hayāʾ*) verso Allah nel tuo cuore, poiché se hai verecondia verso di Allah, impedisce che al tuo cuore sovengano dei propositi che Allah biasima o che tu ti metta a fare qualcosa che Allah non gradisce. Avevo una volta un Maestro che annotava i suoi movimenti su un quaderno, poi, quando scendeva la notte, metteva davanti a sé questo quaderno e chiedeva conto alla sua anima di ciò che vi era scritto: quanto a me, in più rispetto al mio Maestro, prendevo nota anche dei miei propositi ⁽¹⁸⁾.

Tra ciò che è indispensabile è che tu faccia attenzione ai momenti, cioè considera il momento in cui ti trovi ed osserva ciò che la Legge ti ingiunge di fare in esso e fallo: se ti trovi nel momento di un atto obbligatorio (*farḍ*) compilo, o [nel momento] di un atto raccomandato

16 Un’analoga raccomandazione è riportata nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 372 dell’edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013.

17 I propositi per Ibn ‘Arabī non sono delle intenzioni, ma dei pensieri di natura discorsiva che si presentano improvvisamente alla coscienza e che possono diventare delle intenzioni se ad essi si aggiunge l’adesione dell’anima. Nel Cap. 55 [I 281.26] precisa che i propositi possono essere solo di quattro tipi, in base alla loro origine: dominicali, angelici, psichici o satanici.

18 Nel Cap. 33 [I 211.31] Ibn ‘Arabī afferma: “Nella Via ciò si chiama l’esame di coscienza (*muḥāsabat an-nafs*) e l’Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Rendete conto a voi stessi prima di dover rendere conto [ad Allah]”. Ho incontrato due di questi uomini: Abū ‘Abd Allāh ibn al-Muḡāhid et Abū ‘Abd Allāh ibn Qassūm, a Siviglia; essi avevano questa stazione spirituale ed erano tra i Poli degli uomini delle intenzioni. Quando siamo arrivati a questa stazione li abbiamo imitati, loro ed i loro compagni, conformandoci al comando perentorio dell’Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando ordinò: “Rendete conto a voi stessi”. I nostri Maestri solevano tenere conto di ciò che dicevano e di ciò che facevano e lo registravano in un quaderno, poi dopo la *ṣalāt* della notte, quando si ritiravano nelle loro case, facevano l’esame di coscienza prendendo i loro quaderni ed esaminando ciò che avevano fatto nella loro giornata, quanto a parole ed opere, ricambiando ogni opera con ciò che le era dovuto: se meritava una richiesta di perdono chiedevano perdono, se meritava un pentimento si pentivano, e se meritava un ringraziamento ringraziavano, fino ad esaurire tutto ciò che avevano fatto in quel giorno, poi si addormentavano. Noi, in più di ciò che essi facevano, registravamo anche i nostri propositi”. Analoghi passi si trovano nel Cap. 284 [II 628.13], nella *Risālat rūḥ al-quḍṣ*, a pag. 345 dell’edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2012, e nel *Kitāb al-‘abādila*, a pag. 248 del I volume delle *Rasāʾil*, da Širkat al-quḍṣ, il Cairo, 2017.

.....

(*nadab*) affrettati a farlo; se ti trovi nel momento di un atto indifferente (*mubāḥ*) ⁽¹⁹⁾ occupati in esso del bene che Allah ti ha raccomandato [di fare] nelle sue varie specie. Quando ti accingi a compiere un'opera prescritta che comporta un avvicinamento (*qurba*) [ad Allah] non farti venire in mente di vivere dopo di essa fino ad un'altra opera, bensì fa come se essa fosse l'ultima tua opera ⁽²⁰⁾ in questo mondo con cui incontri il tuo Signore, poiché se farai così la tua intenzione sarà pura e ad essa conseguirà l'accettazione.

Tra ciò che è indispensabile è di essere sempre in condizione di purità rituale (*tahāra*), purificandoti mediante l'abluzione (*wudū'*) quando contrai un'impurità legale, e facendo seguire all'abluzione due *raka'āt*, a meno che non si tratti di un momento in cui non ti sia permesso di compiere la *ṣalāt*, cioè in tre momenti: al sorgere del sole, al suo tramonto ed a mezzogiorno, ad eccezione del venerdì, poiché [in esso] è lecito fare la *ṣalāt* a mezzogiorno.

Tra ciò che è indispensabile vi è la ricerca dei tratti di carattere nobili (*makārim al-aḥlāq*), che devi adottare ogniqualvolta uno di essi ti si imponga: quanto ai tratti di carattere biasimevoli (*sū' al-aḥlāq*) tieniti lontano da tutti loro.

Sappi che chi tralascia un tratto di carattere nobile diventa possessore di un tratto di carattere biasimevole (*damīm*), costituito dall'aver tralasciato il primo. Sappi anche che i tratti di carattere sono di diverse classi così come le creature sono di diverse classi ed è indispensabile che tu sappia quale tratto di carattere mettere in opera con esse; quello che include la maggior parte delle classi consiste nel portare sollievo (*rāḥa*) alle creature e nell'allontanare da loro l'offesa (*adā*), beninteso per la soddisfazione di Allah: sforzati dunque in questo senso.

Sappi che le creature di Allah sono schiavi assoggettati, costretti nei loro movimenti, e che il ciuffo della loro fronte è nelle mani di Colui che li muove (*muḥarriki-him*) ⁽²¹⁾; il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha portato sollievo in questo stato dicendo: «Sono stato mandato per portare a compimento i nobili tratti di carattere» ⁽²²⁾.

19 Nella tradizione islamica le opere sono ripartite secondo cinque regimi giuridici: ciò che è obbligatorio, ciò che è raccomandato, ciò che è indifferente o lecito, ciò che è biasimato e ciò che è vietato.

20 Nel Cap. 559 [IV 346.23] Ibn 'Arabī riporta il detto: “Opera per questo tuo mondo di quaggiù come se dovessi vivervi perpetuamente e opera per il tuo aldilà come se dovessi morire domani”.

21 Riferimento a Cor. XI-56.

22 *Ḥadīṭ* non recensito in questa forma nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 179 [II 363.24], 198 [III 424.9], 262 [III 562.7], 281 [II 616.34 e 617.9], 412 [IV 17.9] e 560 [IV 459.20]; in particolare, nel Cap. 179, egli spiega: “Egli, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Sono stato mandato per portare a compimento i nobili tratti di carattere”, il cui senso è che i tratti di carattere sono stati classificati come nobili e vili e tutti quelli nobili sono stati manifestati nelle Leggi tradizionali ai Profeti ed agli Inviati, e da quelli nobili sono diventati chiari per tutti quelli vili. Ma secondo le argomentazioni razionali e ciò che apportano lo svelamento e la conoscenza, nel Mondo non ci sono se non i tratti di carattere di Allah,

In ogni situazione in cui la Legge ti dice: «Se vuoi vendicati, e se vuoi astieniti», o ti dice: «Se vuoi ricambia – ponendo te stesso come sede del male, poiché Egli, sia esaltato, ha detto: «La ricompensa di un’opera cattiva è un’opera cattiva simile ad essa» (Cor. XLII-40) – e se vuoi perdona», sii incline al perdono ed all’indulgenza, e spetterà ad Allah ricompensarti. Guardati dal rendere la pariglia a chi ti ha fatto del male, poiché Allah ha chiamato tutto ciò «opera cattiva» (*sayyi’ā*), e se è qualcosa che fa male a colui che riceve la pariglia e la prima è un’opera cattiva secondo la Legge ed è qualcosa che gli ha fatto male [cioè a colui che rende la pariglia], si tratta di due opere cattive ⁽²³⁾.

che sono tutti nobili, e quindi non ci sono tratti di carattere [assolutamente] vili. L’Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è stato mandato a tutti gli uomini con la Parola sintetica – egli ha ricevuto le sintesi delle Parole, mentre i Profeti che lo hanno preceduto avevano una Legge specifica – ed ha notificato di essere stato mandato per portare a compimento i nobili tratti di carattere, poiché essi sono i tratti di carattere di Allah, e del Vero non si dice che abbia tratti di carattere vili con quelli nobili, e quindi tutti sono diventati nobili. Egli, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non ha lasciato nel Mondo alcun tratto di carattere vile, per chi conosce lo scopo della Legge, e ci ha spiegato i domini di applicazione di questi tratti di carattere vili, come la brama, l’invidia, l’avidità, l’avarizia, la paura ed ogni attributo biasimevole. Egli ci ha insegnato i loro domini di applicazione corretti e se noi li impieghiamo in quei domini essi diventano nobili, e cessa per loro il biasimo e diventano lodati. Allah ha portato così a compimento, tramite lui, i nobili tratti di carattere, ed egli non ha un opposto, come il Vero non ha un opposto; tutto ciò che c’è nell’esistenza contingente sono i Suoi tratti di carattere, ed essi sono tutti nobili, anche se non sono riconosciuti come tali. Allah ha ordinato [ai Suoi servitori] di evitare quelli che vanno evitati solo per la loro convinzione che essi sono vili, ed ha rivelato al Suo Profeta di spiegare i loro domini di applicazione, affinché fossero avvertiti: tra di noi c’è chi sa e chi ignora. Questo è il significato del suo detto: “Sono stato mandato per portare a compimento i nobili tratti di carattere”, e per questo fu un Sigillo”.

23 Nel Cap. 472 [IV 104.32] Ibn ‘Arabī precisa: “Il male (*ṣū*) è di due tipi: ciò che è male per la Legge e ciò che è male per te, anche se la Legge lo loda e non lo biasima, poiché può essere un male in quanto ti fa male e non perché giudicato un male da Allah. Come ha detto Allah, sia Egli esaltato: “La ricompensa di un’opera cattiva è un’opera cattiva simile ad essa” (Cor. XLII-40); la prima è un’opera cattiva secondo la Legge, poiché è una trasgressione, la seconda è un’opera cattiva perché fa male a chi subisce la ricompensa, ma la ricompensa non è un’opera cattiva prescritta dalla Legge, poiché Allah non prescrive il male”, ed allo stesso modo nel Cap. 528 [IV 171.15] afferma: “Poi ci ha detto come raccomandazione: “Abbandonate coloro che deviano riguardo ai Suoi Nomi” (Cor. VII-180), cioè tendono nei Suoi Nomi verso ciò che non è bello [*ḥasan*] o: bene] e che anche se è implicito nel significato dei Suoi Nomi Egli ha vietato che venisse applicato a Lui, per ciò che è connesso con esso, per uso o per Legge, del non essere bello; e a questo punto ha detto: “[La ricompensa di un’opera cattiva] è un’opera cattiva simile ad essa” (Cor. XLII-40). La prima opera è cattiva secondo la Legge e chi l’ha commessa è ritenuto colpevole presso Allah, la seconda opera, cioè la ricompensa, non è cattiva secondo la Legge, ma lo è soltanto perché fa male a chi la subisce come ricompensa, come l’applicazione del taglione riguardo a ciò in cui dovresti essere indulgente, secondo questa clausola. Poiché la gente di Allah ha visto che Egli, sia esaltato, ha applicato a ciò il nome di opera cattiva, ed ha detto: “simile ad essa”, per cui chi è caratterizzato da una cosa simile viene denominato come colui che fa il male, avendola Egli denominata allo stesso modo come opera cattiva, la gente di Allah – dicevo – rifugge dall’essere ricettacolo del male e preferisce il perdono al rendere la pariglia, santificando così l’anima da un nome che Allah non ha applicato a Se stesso, come invece ha applicato il bene”.

...

In ogni situazione in cui la Legge ti dice di essere incollerito sii in collera, e se non lo sei non è un tratto di carattere lodato, perché la collera (*gaḍab*) per Allah fa parte dei tratti di carattere nobili al cospetto di Allah, e chi ha un comportamento più bello di quello di Allah? Beato colui che Egli tratta [così] e con cui Si accompagna. Con Allah è necessario che tu metta in atto i tratti di carattere che Egli ha elogiato, mostrato e indicato.

Tra ciò che è indispensabile è evitare gli avversari e coloro che non sono del tuo genere, senza però pensare male di loro o che essi ti facciano venire un [cattivo] proposito, ma con l'intenzione di stare in compagnia di Allah e della Sua gente, preferendo Lui a quelli.

Analogamente tratta gli animali con compassione e misericordia, in quanto fanno parte di ciò che Allah ha assoggettato a te: non caricarli al di sopra delle loro capacità e non cavalcarli come fanno coloro che li cavalcano con vanità e iattanza. Lo stesso vale per i tuoi schiavi, in quanto sono tuoi fratelli ed Allah ti ha fatto diventare il loro padrone per vedere come ti saresti comportato con loro: tu sei un Suo servitore, Gloria a Lui, e ciò che di bello e buono tu desideri che Egli, Gloria a Lui, faccia con te, parimenti fallo con i tuoi schiavi e le tue schiave, ed Allah ti ricompenserà; e quanto di turpe e di malvagio tu desideri che sia allontanato da te, altrettanto fa che sia per loro e sarai ricambiato per questo nel giorno in cui ne avrai bisogno. Analogamente, se hai una famiglia (*ahl*) abbi buone relazioni con loro. Tutto è a carico di Allah, e tu fai parte del tutto; la sintesi di tutta la faccenda è che ciò che desideri che il Vero faccia con te fallo con le Sue creature, passo per passo.

Se hai un figlio insegnagli il Libro di Allah per Allah, non per uno scopo di questo mondo, ed imponigli l'osservanza delle regole legali di comportamento e dei tratti di carattere tradizionali; incitalo alla disciplina (*riyāḍa*) da piccolo affinché si abitui ad essa ed i desideri non gettino i loro semi nel suo cuore, e rendigli invisibile l'ornamento della vita di questo mondo, [spiegandogli] la misera quota (*ḥaẓẓ*) che spetta nell'aldilà a chi è dedito ad esso e la copiosa quota che spetta nell'aldilà a chi rinuncia ad esso. Ma non fare questo per avarizia nei confronti del tuo denaro e delle tue ricchezze.

Tra ciò che è indispensabile è di non avvicinarti alle porte dei potenti e di non stare in compagnia di coloro che rivaleggiano l'uno con l'altro per questo mondo, in quanto essi distolgono il tuo cuore da Allah; e se qualche faccenda ti costringe alla loro compagnia, dai loro il buon consiglio (*naṣīḥa*) e non ingannarli, poiché stai trattando solo con il Vero, e se farai così essi si assoggetteranno a te. In tutti i tuoi stati la tua aspirazione (*himma*) deve essere rivolta ad Allah, affinché ti liberi dallo stato in cui ti trovi per porti in una condizione che sia migliore per te dal punto di vista della tradizione (*dīn*).

Tra ciò che è indispensabile è aver presente (*ḥudūr*) il Vero in tutti i tuoi movimenti ed in tutti i tuoi momenti di sosta.

Ti esorto a elargire sia nella buona che nella cattiva sorte, sia nell'avversità che nell'agiatazza, in quanto questo è un segno della fiducia (*tiqa*) del cuore in ciò che è presso Allah. Invero l'avarò (*bahīl*) è un codardo a cui Satana si avvicina, prolungando la sua aspettativa e facendogli credere di vivere a lungo, e gli dice: «Se elargisci il tuo denaro andrai in rovina e resterai senza nulla e sarai additato dalla gente della tua risma. Tieni per te il tuo denaro e preparati per le vicissitudini del tempo, non facendoti ingannare dall'agio in cui ti trovi adesso, poiché non sai ciò che Allah farà accadere l'anno prossimo». E se si tratta di momenti di disgrazia e di avversità egli gli dice: «Tieni per te il tuo denaro e non darne nulla ad altri, poiché non sai quando finirà questa avversità, e fai conto che le cose cambino solo in peggio: preserva quindi te stesso, poiché nessuno ti aiuterà quando non ti resterà più nulla e verrai evitato e peserai sulle creature e la tua reputazione si offuscherà». Quando questo suggerimento diabolico perdura nel cuore di questo meschino lo conduce all'avarizia ed alla turcheria e si frappone tra lui ed il detto di Allah, sia Egli esaltato: «Chi si guarda dalla turcheria della sua anima, costoro sono coloro che hanno successo» (Cor. LIX-9), ed il Suo detto, sia Egli esaltato: «E chi è avaro è avaro solo con se stesso» (Cor. XLVII-38).

Presso di noi, in questa Via, quando un uomo viene affiliato alla Gente di Allah, sia Egli esaltato, ed ai Suoi Intimi e poi si mostra avaro, egli viene sostituito e recede da questa stazione ed al suo posto viene messo uno di coloro che sono generosi. Allah, sia Egli esaltato, dopo il versetto dell'avarizia ha detto: «E se voi vi asterrete [dal dare] Egli vi sostituirà con altra gente» (Cor. XLVII-38) ⁽²⁴⁾.

Ed esso [suggerimento diabolico] si frappone tra lui ed il Suo detto, sia Egli esaltato: «E ciò che voi darete generosamente Egli lo restituirà» (Cor. XXXIV-39), ed il Suo detto, sia Egli esaltato, riguardo alla preghiera di Mosè, su di lui la Pace, contro il Faraone; quando [Mosè]

24 Analogamente, nel Cap. 70 [I 586.16] afferma: “Egli, sia esaltato, ha detto al Suo Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Prendi una *ṣadaqa* dalle loro ricchezze” (Cor. IX-103), cioè ciò che è faticoso dare per le loro anime. Per questo Ta'labā ibn Ḥāṭib disse: “Essa è la sorellastra dell'imposta (*ḡizya*)!”, perché quello era duro per lui, dopo che aveva fatto un patto con Allah, come Allah ci ha riferito nel Suo detto: “Tra di loro vi è chi ha fatto un patto con Allah” (Cor. IX-75) e quando Allah gli diede una ricchezza e gli impose la *ṣadaqa* su di essa egli disse ciò che Allah ci ha riferito di lui. Ed il Suo detto: “ed essi furono avari di essa [grazia]” (Cor. IX-76) è la caratteristica connaturata all'anima, e se essa domina il servitore, Allah lo sostituisce con un altro, chiediamo ad Allah di esserne esentati! Così è stato trasmesso: “Se vi asterrete” - da ciò che vi è stato chiesto di elargire e sarete avari - “Egli vi sostituirà con un'altra gente ed essi non saranno come voi” (Cor. XLVII-38), cioè con le vostre caratteristiche, bensì daranno ciò che è stato loro chiesto”; e nel *Kitāb al-isfār 'an natā'ig al-asfār*, a pag. 107 del I volume delle *Rasā'il* pubblicato da Širkat al-quḍs, il Cairo, 2017, afferma: “Gli Uomini di Allah hanno paura della sostituzione, e ciò li induce a sorvegliare i loro stati con Allah, quanto è Potente e Magnifico, ad ogni soffio, tanto più che Allah ha detto: “Se vi asterrete Egli vi sostituirà con un'altra gente ed essi non saranno come voi” (Cor. XLVII-38), cioè nell'opposizione all'ordine di Allah che ha luogo da parte loro, bensì essi saranno più completi e saldi nell'obbedienza ad Allah”.

volle la loro rovina pregò contro di loro che Allah concedesse loro l'avarizia, e disse: «Signor nostro, distruggi le loro ricchezze ed indurisci i loro cuori» (Cor. X-88) ed essi tralasciarono i loro poveri finché morirono di fame, ed Allah li punì.

Esso si frapponne anche tra lui ed il detto del Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: «O Bilāl, elargisci e non aver tema di diminuzione da parte del Possessore del Trono» ⁽²⁵⁾, ed il suo detto, su di lui la Pace: «Invero Allah possiede due angeli che ogni giorno all'alba gridano: “*Allāhumma*, ricompensa tutti coloro che elargiscono ed infliggi una perdita a tutti coloro che trattengono per sé”» ⁽²⁶⁾.

Ed esso si frapponne tra lui e lo stato del Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, allorquando ricevendo i due tesori preferì rinunciare ad essi piuttosto che prenderli ⁽²⁷⁾, e [tra lui] ed il gesto di Abū Bakr, il confessore (*aṣ-Ṣiddīq*), Allah sia soddisfatto di lui, allorquando andò dal Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, con tutte le sue ricchezze ed alla sua domanda: «Che cosa hai lasciato alla tua famiglia?» rispose: «Allah ed il Suo Inviato». Venne poi 'Umar, Allah sia soddisfatto di lui, portando metà delle sue ricchezze e lasciandone metà alla sua famiglia, al che il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse loro: «La differenza tra voi due è come la differenza fra le vostre frasi» ⁽²⁸⁾.

25 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nel *Kitāb al-'abādila*, a pag. 248 del I volume delle *Rasā'il* pubblicato da Širkat al-quḍs, il Cairo, 2017, e nel Cap. 560 [IV 508.31] ove però la frase è rivolta ad 'Alī e non a Bilāl.

26 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXIV-27, e da Muslim, XII-57. Nel Cap. 560, riportando una versione leggermente diversa dello *ḥadīṭ*, Ibn 'Arabī spiega [IV 496.18]: “Non c'è giorno in cui si svegli l'uomo che non scendano due Angeli, come ha affermato l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; uno di essi dice: “*Allāhumma*, ricambia a colui che elargisce”, e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “e ciò che voi elargite Egli lo ricambia” (Cor. XXXIV-39), e l'altro dice: “*Allāhumma*, infliggi a chi trattiene una perdita (*talaf*)”, augurandogli di elargire come l'altro, che elargisce, non augurandogli il male, poiché essi non augurano che il bene e sono coloro che dicono: “Nostro Signore, la Tua Misericordia e la Tua Scienza comprendono ogni cosa” (Cor. XL-7) e di cui Allah ha detto: “Essi chiedono perdono per chi è sulla Terra” (Cor. XLII-5). L'Angelo che augura la perdita non intende con essa altro che lo spendere (*infāq*) e ciò è il contrario di quanto gli uomini si immaginano nell'interpretazione di questa tradizione, mentre le cose non sono diversamente da quanto abbiamo detto”.

27 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, LII-19 e 20, Abū Dā'ūd, XXXIV-1, at-Tirmidī, XXXI-14, Ibn Māğah, XXXVI-9, e da Ibn Ḥanbal, IV-123 e V-278. I due tesori, l'uno giallo o rosso, e l'altro bianco, sono l'oro e l'argento.

28 *Ḥadīṭ* riportato da an-Nasā'ī, XIV-26, XXIII-55, Abū Dā'ūd, IX-39, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 31 [I 204.31], 70 [I 581.3] e 248 [II 548.34], ove, dopo aver precisato che questo fu il motivo per cui da giovane, quando non aveva ancora un Maestro corporeo, lasciò tutti suoi beni a suo padre, spiega: “Abū Bakr portò tutto ciò che possedeva al Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando gli chiese: “Hai portato ciò che hai?” mentre 'Umar gli aveva portato metà della sua ricchezza. Egli, Allah faccia

L'elargire (*infāq*) è un modo per attirarsi il sostentamento da parte di Colui che assicura la sussistenza (*ar-razzāq*) sia in questo mondo che nell'aldilà. Chiunque trattiene per sé accusa Allah e fa affidamento sulla sua ricchezza, e la sua fiducia nel suo denaro è maggiore della sua fiducia nel suo Signore, e ciò è una confutazione della sua fede: chiediamo ad Allah di esserne esentati.

Devi quindi elargire, anche nell'avversità, e non avere paura della povertà; come ha detto il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: «L'uomo non è altro che colui che dà la sua ricchezza così e così – [indicando con la mano] – a destra e a manca» ⁽²⁹⁾. Allah mantiene ciò che ti ha promesso, che tu voglia o meno, e che il mondo voglia o meno; colui che è munifico non è mai andato in rovina! E se non fosse nostra intenzione essere concisi, citeremmo quelle notificazioni (*aḥbār*) che corroborano ciò che abbiamo menzionato.

scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non aveva specificato loro quanto portare, perché se l'avesse fatto essi si sarebbero limitati a portare ciò che aveva specificato l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ma egli voleva che i gradi degli uomini (*qawm*) fossero chiaramente distinti tra di loro. Egli chiese ad Abū Bakr: "Cosa hai lasciato alla tua famiglia?" ed egli rispose: "Allah ed il Suo Inviato", e questo è il massimo dell'*adab*, in quanto ha detto: "ed il Suo Inviato". Se avesse detto solo "Allah" non gli sarebbe stato possibile rientrare in possesso di nulla di ciò, a meno che Allah non glielo restituisse senza un intermediario, e quando comprese ciò disse: "ed il Suo Inviato". Se l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli avesse restituito qualcosa di quello l'avrebbe accettato per la sua famiglia da parte dell'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, poiché aveva lasciato lui per la sua famiglia e non poteva disporre di essa [nell'elargirle dei beni] se non colui che il possessore della ricchezza aveva delegato. Osserva quanta saggezza c'è in questo e quanto grande fosse la conoscenza di Abū Bakr riguardo ai gradi delle faccende. 'Umar si immaginava che quel giorno avrebbe sorpassato Abū Bakr, poiché riteneva che portare metà della sua ricchezza fosse una cosa immensa. Poi [il Profeta] chiese ad 'Umar ibn al-ḥaṭṭāb: "Cosa hai lasciato alla tua famiglia?", ed egli rispose: "Metà dei miei averi", e l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "La differenza tra voi due è come la differenza fra le vostre frasi", ed 'Umar disse: "Seppi così che non avrei mai sorpassato Abū Bakr" [...] Venne da lui [il Profeta] 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Awf con tutte le sue ricchezze ed egli gliel'e restituì tutte, dicendo: "Tieni per te la tua ricchezza", poiché non glielo aveva chiesto, e se gliel'avesse chiesto l'avrebbe accettata, come l'accettò da Abū Bakr".

29 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī XLIII-3, Ibn Māğah XXXVII-8, e da Ibn Ḥanbal, II-391, 428 e 525, V-34. Nel Cap. 560, riferendosi ad un altro *ḥadīṭ* simile a quello qui riportato, Ibn 'Arabī precisa [IV 496.22]: "Il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha parlato dell'uomo a cui Allah ha dato una ricchezza incitandolo alla sua perdita (*halaka*) ed egli l'ha data in elemosina a destra e sinistra ed ha fatto della sua elemosina la perdita della ricchezza: questo è il significato della sua perdita (*talaf*). L'elargire (*infāq*) non è altro che la perdita (*halāk*) della ricchezza; l'impiego di questo termine deriva dall'uso dell'espressione "la bestia è morta (*nafaqat*)" per indicare che è morta (*halakat*): quindi la ricchezza elargita è quella che è perduta, poiché avendola sborsata è venuta meno al suo possessore".

Sezione

È tuo dovere reprimere l'ira (*gayz*)⁽³⁰⁾, in quanto ciò è indice di magnanimità (*sa'at aṣ-ṣadr*): quando reprimi la tua ira soddisfi il Misericordioso ed irriti Satana, domini la tua anima e la freni, non accondiscendendo ad essa; inoltre fai subentrare la gioia in colui nei cui confronti hai represso la tua ira e che non hai punito per quanto ha fatto. Questo è ciò che è più duro per lui nella sua anima ed è un modo per far sì che egli torni verso il Vero, sia equo e riconosca di averti trattato con asprezza e di avere ecceduto, e può darsi che poi agisca come hai fatto tu, a mo' di assenso. Acquisisci dunque questo tratto di carattere perché lo troverai nella tua bilancia. Inoltre, il vantaggio maggiore e la gioia più grande quando tu reprimi la tua ira è che Allah non ti punisce per quei tuoi atti che suscitano la collera di Allah: tu hai represso la tua ira nei confronti di colui che ti ha fatto ciò che ti ha suscitato la collera ed Allah ti ricompensa per quanto hai fatto. Quale vantaggio più perfetto di questo potresti trarre dalla tua indulgenza per tuo fratello, dalla tua sopportazione per la sua offesa e dalla repressione della tua ira? Ciò che il Vero vuole che tu faccia con i Suoi servitori è identico a ciò che Egli stesso vuole fare con te!

Sforzati di esercitare questo attributo poiché esso genera l'amore (*mawadda*) nel cuore degli uomini, ed il Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha ordinato di guadagnarci l'affetto degli altri e di amarci l'un l'altro, e questo è tra i mezzi più elevati che conducono all'amore (*maḥabba*).

Sezione

È tuo dovere agire bene (*iḥsān*), in quanto ciò è indice di verecondia verso Allah o di magnificazione (*ta'ẓīm*) di Allah, sia Egli esaltato, nel cuore di colui che agisce bene.

Gabriele, su di lui la Pace, chiese al Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: «Cos'è l'agire bene?», e l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispose: «Che tu adori Allah come se Lo vedessi», e questo agire bene è indice della magnificazione di Allah nel cuore di colui che agisce bene, poi aggiunse: «poiché se tu non Lo vedi Egli tuttavia ti vede»⁽³¹⁾, e questo agire bene è indice della verecondia verso Allah, sia

30 Ho tradotto *gayz* con ira per distinguerla dalla collera (*gaḍab*), che è anche un Attributo divino. Nel Cap. 560 [IV 487.26] Ibn 'Arabī afferma: «Sii tra coloro che reprimono l'ira se sei in grado di averla, poiché Allah ha lodato coloro che reprimono l'ira e che hanno indulgenza per gli altri [cfr. Cor.III-134] e l'Inviato di Allah, su di lui il Saluto e la Pace, ha detto: «Chi reprime un'ira essendo in grado di averla, Allah riempie il suo cuore di tranquillità e fede». Reprimere l'ira fa parte della fede».

31 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-37, Muslim, I-1, 5 e 7, Abū Dā'ūd, XXXIX-16, at-Tirmidī, XXXVIII-4,

Egli esaltato, nel cuore di colui che agisce bene. Ed egli, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: «Invero la verecondia è tutta un bene» ⁽³²⁾, ed è quindi impossibile per il credente che insieme ad essa vi sia del male; così, quando il cuore è inseparabile da essa è del tutto impossibile che insieme ad essa vi sia del male per te, sia in questo che nell'altro mondo. E quando prevale la seconda indicazione, cioè la magnificazione nel cuore di colui che agisce bene, essa fa sì che nessuno possa avere dominio su questo cuore menzionato. Sforzati di attualizzare i due attributi dell'agire bene e sii inseparabile da questa stazione, poiché ne ricaverai il suo beneficio.

an-Nasā'ī, XLVII-5 e 6, Ibn Māğah, Introduzione-9, e da Ibn Ḥanbal, II-107 e 132. Nelle *Futūḥāt* è menzionato una cinquantina di volte, ed in particolare nel Cap. 558 [IV 265.8 a 19] Ibn 'Arabī afferma: "Gabriele, su di lui la Pace, chiese all'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Cos'è l'agire bene?", e l'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispose: "L'agire bene è che tu adori Allah come se Lo vedessi, poiché anche se non Lo vedi Egli vede te", e secondo un'altra versione: "se non lo hai visto". Gli ordinò quindi di immaginarLo e di averLo presente nella sua immaginazione, nella misura della sua scienza di Lui, ed Egli diventa così confinato (*maḥṣūr*) per lui. Ed Egli, sia esaltato, ha detto: "La ricompensa dell'agire bene è forse altro che l'agire bene?" (Cor. LV-60). Chi sa il suo detto: "Allah ha creato Adamo sulla Sua forma" ed il suo detto, su di lui la *ṣalāt* e la Pace: "Chi conosce se stesso conosce il suo Signore", ed il Suo detto, sia Egli esaltato: "ed in voi stessi: non vedete dunque?" (Cor. LI-21), ed il Suo detto: "Faremo vedere loro i Nostri segni negli orizzonti ed in loro stessi" (Cor. XLI-53), sa necessariamente che quando vede se stesso in questo modo vede il suo Signore, per la ricompensa dell'agire bene, cioè di adorare Allah come se Lo vedessi, che non è altro che l'agire bene, cioè che tu Lo vedi veramente per come Lo fai vedere a te stesso. La prima forma divina nell'adorazione è prodotta per il servitore da lui stesso ed è lui che le dà una configurazione che egli adora, conformandosi al Suo ordine, quanto è Potente e Maestoso, di produrre questa configurazione. E la sua ricompensa è che Lo vede veramente, per una ricompensa conforme, nella forma che è implicita nella circostanza (*mawṭin*) di questa contemplazione, così come è implicita la Sua teofania nella forma divina prodotta dal servitore nella circostanza dell'adorazione e dell'osservanza. Le forme sono diverse per la diversità delle circostanze e degli stati, e le credenze dipendono dalle circostanze; ogni servitore ha uno stato, ed ogni stato ha una circostanza e per il suo stato egli dice riguardo al suo Signore ciò che trova nel suo credo, e per la circostanza di quello stato il Vero Si manifesta a lui nella forma della sua credenza: Il Vero è tutto questo, ed è al di là di questo".

32 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, I-61, e da Ibn Ḥanbal, IV-426, 427, 436, 440, 442, 445 e 446. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 138 [II 223.34], nel Cap. 351 [III 223.15] e nel Cap. 560 [IV 468.14], ove precisa: "Il significato della verecondia è l'astenersi (*tark*); Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Invero Allah non si vergogna - cioè non Si astiene - di portare come esempio una zanzara, né ciò che è superiore ad essa" (Cor .II-26) in piccolezza [...] La verecondia ha molte dimore nell'uomo ed essa è un attributo il cui beneficio (*naḥ*), da chi la mette in pratica, penetra nella maggior parte delle cose, e per questo ha detto: "la verecondia è tutta un bene!". "La verecondia non porta che del bene" e questo consiste nel fatto che l'uomo non fa ciò di cui si vergognerebbe (*yaḥḡalu*) se si venisse a sapere. Ora, il credente sa che Allah sa e vede ogni volta che il servitore fa un movimento e quindi la verecondia di fronte ad Allah è inseparabile da lui, perché egli sa che Allah lo vede e perché ha fede che nel Giorno della Resurrezione Egli gli farà ammettere ciò che ha fatto e lo farà arrossire di vergogna. Questo lo induce a rinunciare a fare quello di cui si vergognerebbe ed in ciò consiste la verecondia, che in questo modo non porta che del bene. Ed è di fronte ad Allah che bisogna avere verecondia".

Sezione

Sii inseparabile dallo *dikr* e dalla richiesta di perdono (*istigfār*) ai primi barlumi del giorno; la richiesta di perdono, se viene dopo un peccato, lo cancella e lo fa cessare, e se viene dopo un atto di obbedienza e dopo aver agito bene, è luce su luce e gioia su gioia. Quanto allo *dikr* esso concentra il pensiero (*ḥamm*) e purifica il proposito (*ḥāṭir*); se poi provi stanchezza passa alla lettura del Corano e salmodialo, ponderando e riflettendo, magnificando [Allah] quando leggi un versetto che afferma la Sua Unità e la Sua trascendenza, chiedendo quando leggi un versetto che comporta speranza e bene, implorando quando leggi un versetto che comporta paura e minaccia, e trasponendo quando leggi un versetto narrativo. Invero il Corano non stanca colui che lo legge, per la varietà dei significati contenuti in esso.

Sezione

È tuo dovere sciogliere il nodo della pervicacia (*isrār*) ⁽³³⁾ dal tuo cuore, ma non vi puoi riuscire se non dici alla tua anima durante una espirazione: «O anima mia, sai forse se ci sarà un prossimo respiro? Può darsi, ed Allah è più sapiente, che tu muoia durante questo respiro, che sarà così il tuo ultimo respiro in questo mondo, mentre perseveri nel male. Presso Allah, sia Egli esaltato, per coloro che perseverano nei peccati vi è un castigo tale che neppure le montagne più elevate lo sopporterebbero: come può essere possibile sopportarlo per chi è debole come te? Volgiti quindi pentita ad Allah, sia Egli esaltato, poiché non sai quando sopraggiungerà la morte. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Non c’è pentimento per coloro che continuano a compiere azioni malvagie fino al momento in cui la morte si presenta ad uno di loro ed allora egli dice: ecco, ora io mi pento” (Cor. IV-22) ⁽³⁴⁾, e l’Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Invero Allah accoglie il pentimento del Suo servitore fintanto che non rantola” ⁽³⁵⁾. E quante persone sono colte

33 Nel Cap. 560 [IV 497.9] Ibn ‘Arabī afferma: “Guardati dalla pervicacia (*isrār*), cioè dal persistere nel peccato, ma torna [pentito] ad Allah in ogni condizione e dopo ogni peccato”, e nel Cap. 301 [III 9.17] precisa: “La pervicacia riguarda le opere che è vietato compiere e solo il pentimento la fa cessare”; nel Cap. 316 [III 64.28] fa riferimento alla scienza della pervicacia e di ciò con cui è connessa ed invita il lettore a leggere il suo commento al versetto III-135 nel suo *Īḡāz al-bayān*, ma di questo testo sono disponibili solo 4 manoscritti, uno dei quali è stato edito da Maḥmūd Maḥmūd al-Gurāb nel volume I di *Raḥma min ar-raḥmān*, Damasco, 1989; esso però termina al versetto 253 della Sūra II.

34 Nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag 306 dell’edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, Ibn ‘Arabī commenta questo versetto nei seguenti termini: “Questa porzione della vita di questo mondo non appartiene ad esso, bensì fa parte del *barzakh*, cioè della dimora in cui non si trae alcun profitto da ciò che si fa in essa”.

35 *Ḥadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XLV-98, Ibn Maḡa, XXXVII-30, e da Ibn Ḥanbal, II-132 e 153, III-425. Ibn ‘Arabī lo cita nel suo *Anqā’ mugrib*, a pag. 152 dell’edizione Širkat al-quds, il Cairo, 2016, e nel libro *Tāḡ*

d'improvviso dalla morte mentre mangiano, o bevono, o si accoppiano o dormono senza che si risvegliano, ed il loro spirito viene preso mentre essi persistono nei peccati!». Ammonisci la tua anima in questo modo, e se lo farai più volte riuscirai a sciogliere il nodo della tua pervicacia.

Sezione

È tuo dovere avere timore (*taqwā*) di Allah, sia segretamente che apertamente, e ciò consiste nel guardarsi dal Suo castigo, poiché chi teme il Suo castigo si affretta a fare ciò che è gradito ad Allah, ed Allah ha detto: «Allah vi mette in guardia contro Lui stesso» (Cor. III-28 e 30) ⁽³⁶⁾ ed ha detto: «Sappiate che Allah sa ciò che è nelle vostre anime, state quindi in guardia da Lui» (Cor. II-235). Il termine “timore” deriva dallo scudo (*wiqāya*), e la più grande delle armature e la più forte come scudo è Allah; guardati quindi dall'atto di Allah con l'atto di Allah, come egli, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: «Mi rifugio nella Tua soddisfazione dalla Tua indignazione, e nel Tuo condono dalla Tua punizione», e guardati da Allah per mezzo di Allah, come ha detto: «Mi rifugio in Te da Te» ⁽³⁷⁾. Ogni cosa che temi e di cui hai paura, è indispensabile per te stare lontano dalla via che conduce ad essa, poiché la disobbedienza è una via che porta alla dannazione, mentre l'obbedienza è una via che porta alla felicità: guardati dunque dalla via della dannazione con la via della felicità, cioè guardati dalla disobbedienza con l'obbedienza, e guardati dal Fuoco infernale con il Paradiso, così come ti guardi dall'irritazione [divina] per mezzo della soddisfazione. Cammina in questo modo nelle dimore (*manāzil*) del timore [di Dio], ed Egli, sia esaltato, ha detto: «Abbiate timore di Allah» (Cor. II-194) ed ha detto: «Abbiate timore del Fuoco [infernale]» (Cor. III-131); percorri dunque la via del timore [di Dio] nel modo che ti ho descritto, e se Allah vuole sarai salvo.

at-tarāḡīm, a pag. 122 del III volume delle *Rasā'il* pubblicato da Širkat al-quḍs, il Cairo, 2017.

36 Questo versetto è riportato 11 volte nelle *Futūḥāt* e con una sola eccezione [Cap. 72 (I 751.33)] viene correlato al divieto di riflettere sull'Essenza di Allah. Lo stare in guardia ed il diffidare costituiscono l'oggetto dell'ultimo capitolo del *Kitāb al-iṣfār 'an natā'ig al-asfār*, edito e tradotto in francese da Denis Gril, *Le dévoilement des effets du voyage*, Éditions de l'Éclat, 1994, pag. 73-77.

37 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, IV-222, e da Abū Dā'ūd, II-148 e VIII-5.

Sezione

Fai attenzione a non essere tratto in inganno dalla generosità (*karam*) del tuo Padrone (*mawlā*) e dalla Sua longanimità (*hilm*) malgrado la tua persistenza nel disobbedirGli, e che Iblīs non ti imbrogli dicendoti: «Se non ci fosse il tuo peccato e la tua trasgressione come farebbero a manifestarsi la Sua generosità, sia Egli esaltato, la Sua indulgenza, il Suo perdono e la Sua misericordia?». Chi sostiene ciò ha raggiunto il sommo dell'ignoranza, poiché fa parte della Sua generosità e della Sua misericordia il fatto che Egli mi assista nell'obbedirGli e mi impedisca di disobbedirGli.

Ed egli [Iblīs] ti dice: «Non c'è argomento contro coloro che agiscono bene [cfr. Cor. IX-91] in quanto la misericordia di Allah li ha già preceduti in questo mondo per gli atti di obbedienza nei quali sono stati assecondata, e quando sarà domani [cioè nell'aldilà] la Sua generosità, la Sua longanimità, la Sua misericordia ed il Suo perdono si manifesteranno in coloro dei Suoi servitori che hanno disobbedito».

Non farti ingannare da questo discorso, salvaguarda te stesso e ribattigli: «Quanto alla Sua longanimità, alla Sua generosità ed a ciò che hai menzionato della Sua indulgenza, è vero che se non fosse per la trasgressione ed i peccati non si manifesterebbero gli effetti di questi Attributi, secondo quanto sostieni, e le tradizioni e le notificazioni a questo riguardo sono valide, ma tu vuoi trarci in inganno riguardo alla generosità di Allah in modo da farci disobbedire a Lui facendo affidamento sulla Sua misericordia. Come faccio a sapere se sarò tra coloro con cui Egli sarà indulgente o a cui accorderà la Sua misericordia o il Suo perdono? Senza dubbio la Sua generosità ed il Suo perdono toccano in sorte a chi Egli vuole tra i Suoi servitori, così come il Suo castigo e la Sua vendetta toccano in sorte a chi Egli vuole tra coloro che Gli disubbidiscono, ma io non so a quale dei due gruppi appartengo quando compio quest'atto di disobbedienza e può darsi che Allah, come ora mi priva del pentimento per la disobbedienza, così mi privi della Sua indulgenza prima del mio ingresso nel Fuoco infernale, vendicandoSi di me, e solo allora uscirò da esso, se sarò morto da musulmano. Invero gli atti di disobbedienza accrescono la miscredenza! Se sapessi per certo che sarò tra coloro con cui Egli sarà indulgente e che non sarà punito per alcun peccato, forse mi farei ingannare dal tuo discorso, ma questo da parte mia sarebbe una fenditura [nella fede] ed ignoranza: sarebbe invece necessario per me, se fossi al sicuro dal castigo, prodigare la mia capacità ed il mio sforzo nell'obbedienza ad Allah, ringraziando Allah, sia Egli esaltato, ed avendo verecondia verso di Lui, in quanto Egli è il più degno verso cui provare verecondia. Non avendomi Egli dato in modo particolare la buona novella, né garanzie, ma avendomi lasciato negletto nella mia disobbedienza tra la Sua indulgenza ed il Suo castigo, come posso essere tratto in inganno dalla tua menzogna e dalla menzogna della mia anima che comanda il male?».

Sezione

È tuo dovere lo scrupolo (*wara'*), che consiste nello stare lontano da tutto ciò che lascia un'impressione dubbia nella tua anima; egli, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: «Tralascia ciò che ti suscita dubbi per passare a ciò che non ti suscita dubbi»⁽³⁸⁾. E se anche non trovassi al momento altro e ne avessi bisogno, non farne assolutamente uso e lascialo ad Allah, sia Egli esaltato: Allah in cambio ti darà di meglio, e non avere fretta. Se il tuo stato è lo scrupolo, che è il fondamento della vita tradizionale (*dīn*) e della via verso Allah, sia Egli esaltato, le tue opere saranno purificate, le tue azioni avranno successo, i tuoi stati (*aḥwāl*) saranno perfetti, i carismi (*karāmāt*) accorreranno a te e sarai protetto in tutte le tue faccende per una protezione divina, non c'è alcun dubbio al riguardo per noi. Se invece ti allontani dalla via dello scrupolo e vai errando per ogni dove, Allah ti abbandona e ti affida alla tua anima, e così Satana si impossessa di te. Allah, Allah! o fratello mio: lo scrupolo, lo scrupolo, per quanto ti è possibile!

Sezione

È tuo dovere la rinuncia (*zuhd*)⁽³⁹⁾ ed il poco desiderio per questo mondo, anzi devi farlo scomparire completamente dal tuo cuore, e se non puoi fare a meno di cercarlo limitati a ciò che di esso serve al tuo sostentamento e basta. Non competere con i suoi figli poiché questo mondo è un accidente che non ha permanenza e chi lo desidera non ottiene mai il suo scopo, poiché le aspettative di chi lo desidera sono molto ampie, ma Allah, sia Egli esaltato, non gli

38 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXXIV-3, at-Tirmidī, XXXV-6, Ibn Hanbal, III-153. Ibn 'Arabī lo cita nei capitoli 43 [I 246.9], 51 [I 273.10], 88 [II 166.1], 91 [II 175.16], 411 [IV 16.7] e 560 [IV 472.9], e precisa che l'oggetto dello scrupolo è solo ciò che è proibito e ciò che è dubbio, non ciò che è lecito, che invece è oggetto della rinuncia (*zuhd*). Nel Cap. 91 [II 175.27] afferma: "Quanto ad astenersi dal fruire di ciò in cui non vi è alcuna ambiguità, cioè il puro lecito (*ḥalāl*), questa astensione (*tark*), che non può peraltro riguardare che ciò che è di troppo (*fādīl*), non è scrupolo ma rinuncia: in effetti il rinunciare alle cose proibite ed ambigue è scrupolo, mentre il lasciare ciò che nel lecito è di troppo è rinuncia. Ciò che non è di troppo è ciò che è necessario (*al-ḥāḡa*) ed il rinunciarvi è un atto di disobbedienza: resta da determinare il momento in cui si ha bisogno di quella cosa e quale è il limite tra ciò che è necessario e ciò che è di troppo ed a cui è possibile rinunciare, ma di questo parleremo, se Allah vuole, nel capitolo dedicato alla rinuncia".

39 Ibn 'Arabī dedica alla rinuncia il Cap. 93, ove precisa [II 177.32]: "La rinuncia non riguarda se non ciò che ha come risultato il possesso (*milk*): ora, la ricerca [di un bene] ha come esito il possesso e quindi l'astensione dalla ricerca è una rinuncia. Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo al povero (*faqīr*) che non possiede nulla: si può applicare a lui il nome di asceta (*zāhid*) o egli non ha alcun accesso a questa stazione spirituale? Il nostro punto di vista è che il povero è in grado di avere il desiderio di questo mondo e di fare lo sforzo per ottenerlo, anche se non lo ottiene, ed il suo tralasciare questo sforzo e questa ricerca, come pure il desiderio di esso, si può senza dubbio chiamare rinuncia".

accorda di questo mondo se non ciò che ha riservato per lui, indipendentemente dal fatto che egli lo desideri o ne abbia avversione. Egli non cessa di essere preoccupato e molto rattristato per esso, ed è detestato per questo da Allah; chi cerca questo mondo è come colui che beve l'acqua del mare: più ne beve e più ne ha sete! ⁽⁴⁰⁾

Ti basti il paragone [di questo mondo] fatto dal Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, con una carogna e con un mucchio di letame ⁽⁴¹⁾: forse che si raccolgono sulla carogna o sul mucchio di letame altri che i cani? Ti auguri forse di essere in questa situazione? Sii soddisfatto di ciò che Allah ti ha riservato, poiché Egli, Gloria a Lui, te lo farà necessariamente arrivare, che tu voglia o no.

Allah, sia Egli esaltato, nella Sua rivelazione a Mosè, su di lui la Pace, ha detto: «O figlio di Adamo, se sei soddisfatto di ciò che ho riservato per te, darò sollievo al tuo cuore e sarai lodato; ma se non sei soddisfatto di ciò che ho riservato per te, conferirò a questo mondo il potere su di te tanto che lo percorrerai come la bestia selvaggia corre nel deserto, e per la Mia potenza e la Mia maestà non otterrai di esso se non ciò che ho decretato per te, e sarai biasimato» ⁽⁴²⁾.

Supponi, fratello mio, che Allah ti conferisca tutto questo mondo: hai forse bisogno di altro di esso se non una casa che ti ripari, un vestito che ti copra, e un boccone che argini la tua fame? Questo lo ottiene anche colui a cui [questo mondo] è stato tolto, ma in più rispetto a te egli avrà un rendiconto leggero ed un cuore sereno.

Guardati e guardati ancora dal vendere la quota ricevuta dal tuo Padrone per un accidente che ti viene meno con la tua estinzione, ed è possibile che tu muoia al primo passo che fai nella ricerca di questo mondo, senza aver realizzato nulla delle tue aspettative. Tu sai che

40 L'esempio di colui che beve l'acqua del mare è riportato nel Cap. 180 [II 364.9] e nel Cap. 251 [II 552.8], ove però viene riferito anche alla sete della scienza.

41 Riferimento a due *ḥadīṭ* non recensiti nelle raccolte canoniche: "Allah rivelò a Davide: Questo mondo è paragonabile ad una carogna; i cani si riuniscono su di essa e la trascinano. Vuoi essere un cane come loro e trascinare insieme ad essi? O Davide, il cibo squisito, l'abito morbido, la fama tra gli uomini ed il Paradiso nell'aldilà non si trovano mai riuniti", riportato da al-Daylamī, *Firdaws al-aḥbār*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1987, Vol I, pag. 177, e "Chi ha piacere a guardare questo mondo nella sua totalità guardi questo mucchio di letame", riportato da Ibn al-Mubarak. Ibn 'Arabī fa riferimento ad essi nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 168 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, Dār Ṣādir, Vol. II, pag. 345, e nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 345 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2012.

42 *Ḥadīṭ qudsī* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī precisa che si tratta di una frase della Torah trasmessa da Ka'b al-Aḥbār e la riporta nel Cap. 374 [III 464.23], nel Cap. 560 [IV 527.25], nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 168 dell'edizione Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan, 2013, e nel *Miškāt al-anwār*, a pag. 43 della traduzione inglese di Stephen Hirstenstein e Martin Notcutt, *Divine Sayings*, Anqa Publishing, Oxford, 2004.

questo mondo ha dei figli e che l'aldilà ha dei figli, ed egli, su di lui la Pace, ha detto: «Sii tra i figli dell'aldilà e non essere tra i figli di questo mondo» ⁽⁴³⁾. Pondera il discorso del tuo Padrone quando lo leggi e considera attentamente il Suo detto, sia Egli esaltato: «Coloro che vogliono la vita di questo mondo ed il suo ornamento, Noi li retribuiremo pienamente per le loro opere in esso, ed essi non subiranno diminuzione in esso. Costoro sono quelli che nell'aldilà avranno solo il Fuoco infernale: ciò che avranno costruito in esso [questo mondo] sarà inutile, e sarà vano ciò che avranno fatto» (Cor. XI-15 e 16), ed il Suo detto, sia Egli esaltato: «Chi vuole il raccolto dell'aldilà Noi glielo aumenteremo, e a chi vuole il raccolto di questo mondo Noi gliene daremo una parte, ma nell'aldilà non avrà nulla» (Cor. XLII-20). Ed Egli ha detto riguardo alla ricerca del lecito: «Voi volete i beni temporanei di questo mondo, ed Allah vuole l'aldilà» (Cor. VIII-67), e riguardo a chi vuole la prosperità in questo mondo e far fruttare la ricchezza ha detto: «Elargite per Allah e non gettatevi con le vostre mani nella rovina» (Cor. II-195), il che corrisponde al loro affidarsi alle loro ricchezze, preoccupandosi di esse, «ed agite bene, poiché Allah ama coloro che agiscono bene» (Cor. *ibidem*).

Termina il *Libro dell'essenza di ciò che è indispensabile per l'aspirante*, e sia lode ad Allah, il Signore dei mondi.

Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* su nostro signore Muhammad, sulla sua famiglia, e su tutti i suoi compagni.

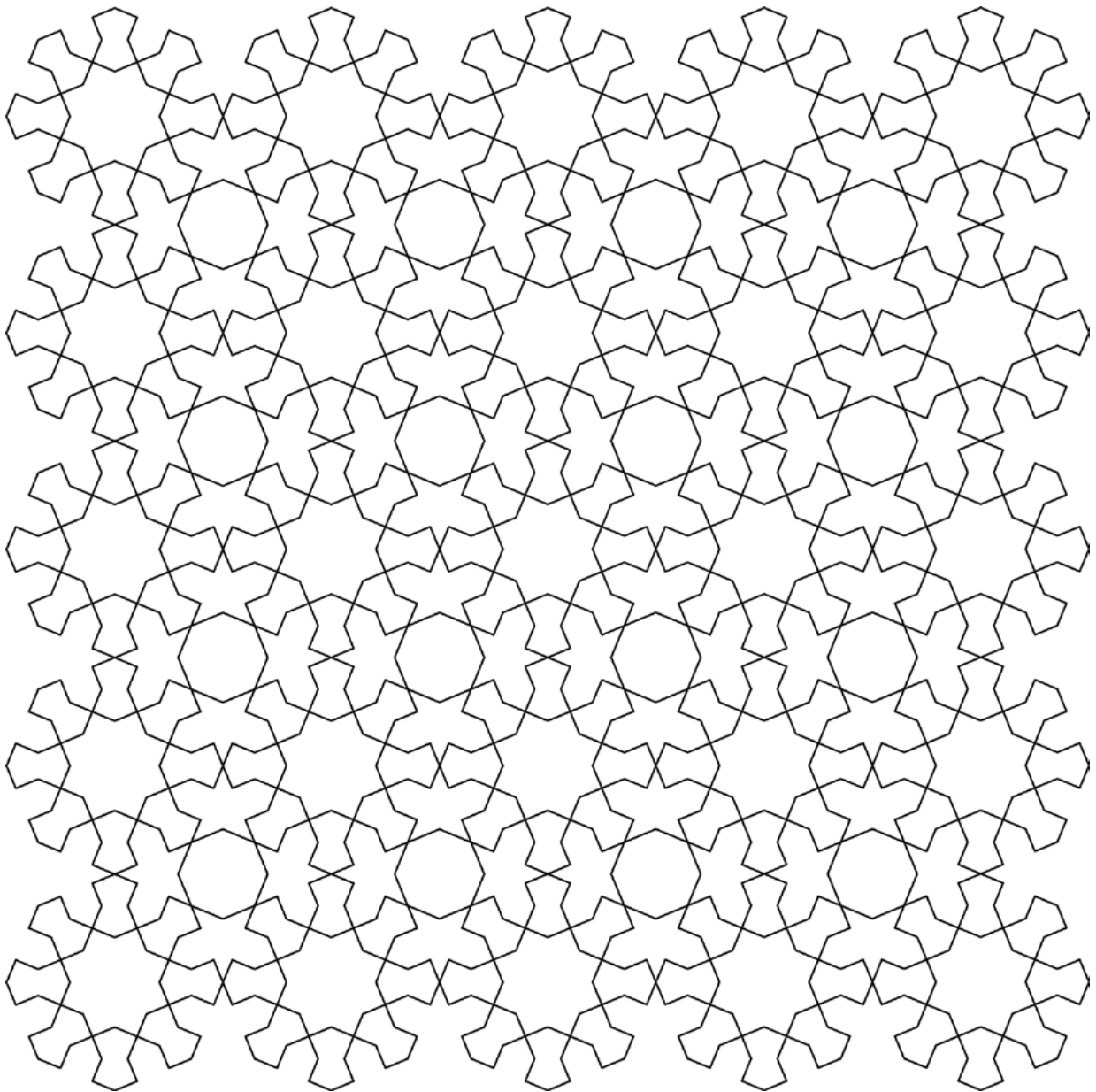


43 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXXI-4. Ibn 'Arabī lo cita nel Cap. 376 [III 477.21] e nel Cap. 560 [IV 545.12], ove riporta il testo completo: "Invero questo mondo è già partito in ritirata, mentre l'aldilà si è abbellito per il futuro. Voi siete in un giorno di opera in cui non vi è rendiconto e siete prossimi ad un giorno di rendiconto in cui non ci sarà opera. Allah concede questo mondo a chi ama ed a chi detesta, ma concede l'aldilà solo a chi ama. Questo mondo ha dei figli e l'aldilà ha dei figli: siate figli dell'aldilà e non siate figli di questo mondo. La cosa peggiore che temo per voi è che seguiate le passioni e che allunghiate la vostra aspettativa. Seguire le passioni distoglie i vostri cuori dal Vero, e l'allungare l'aspettativa fa rivolgere le vostre aspirazioni a questo mondo e dopo queste due cose non ci sarà bene per nessuno, né in questo mondo, né nell'aldilà". Tale testo è riportato anche nel *Kūtāb muḥāḍarat al-abrār*, Dār Ṣādir, Vol. II, pag. 195.

⋮

**EDIZIONE DEL KITĀB KUNH MĀ LĀ BUDDA LI-L-MURĪD MIN-H
DI IBN ‘ARABĪ**

Edizione critica di Maurizio Marconi



محيي الدين ابن العربي

كِتَابُ كُنْه

مَا لَا بُدَّ لِلْمُرِيدِ مِنْهُ

تحقيق: موريثيو ماركوني

كِتَابُ كُنْهٍ مَا لَا بُدَّ لِلْمُرِيدِ مِنْهُ (1)

فهرس المخطوطات:

د: ولي الدين برقم ٥١

ش: شهيد علي برقم ١٣٤١

ك: كوبريلي برقم ٥٣

م: مانيسي برقم ١١٨٣

ن: جامعة استامبول (University) برقم ١٥٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين،
وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وسلّم (2).

سألت أيّها المریدُ المُستَرشدُ عن كُنْهٍ ما لا بُدَّ لَكَ (3) مِنْهُ، فأَجَبْتُكَ في
هذه الأوراق على ما سألت، والله وَلِيّ التَّوْفِيقِ.

اعلم أيّها المریدُ، وفقنا الله وإياك لطاعته واستعملنا وإياك فيما
يُرْضِيهِ، أَنَّ الْقُرْبَ مِنْ اللَّهِ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِتَعْرِيفِهِ إِيَّانَا بِذَلِكَ وَتَبْيِينِهِ لَنَا،
وقد فعل ذلك، والحمد لله، فأرسل الرُّسُلَ وأوضح السُّبُلَ الموصلة
إلى السعادة الأبدية؛ فآمنّا وصدّقنا، وبقي الاستعمال فيما وقع به
الإيمانُ مِنَ الأَعْمَالِ وتقرّرَ في نفوس المؤمنين من وضع الشرع.

(1) د: + لابن العربي رَجَمَهُ اللهُ تَعَالَى وَنَقَلْتُهُ مِنْ خَطِّهِ وَكَذَلِكَ كُلِّ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ فِي هَذَا الْمَجْمُوعِ ؛ ن: +

تصنيف الشيخ الإمام العالم القدوة مُحْيِي الدِّينِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ الْعَرَبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
(2) ك: د: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْعَالَمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ. الحمد لله ربّ
العالمين والعاقبة للمتقين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم؛ ش: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله أجمعين؛ م: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله ربّ
العالمين والعاقبة للمتقين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم؛ ن: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وما توفيقي إلا بالله
الحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتقين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم

(3) ن: د، ش، ك، م: لِلْمُرِيدِ

فأول ما يجب عليك أيها المرید توحيدُ خالقك وتنزيهه ممّا لا يجوز عليه.

فأما توحيدہ فلو كان ثمّ إله آخر لامتنع وقوع الفعل باختلاف الإرادات وجودا وتقديرا وفسد النظام⁽¹⁾، وذلك قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾ ولا تبال يا أخي بمن أشرك، ولا تحتاج إلى⁽³⁾ إقامة دليل على الأحديّة؛ فإنّ المشرك قد أثبت وسلم وجود الخالق معك وزاد عليك بالشريك، فعليه الدليل فيما زاد، ويكفيك هذا القدر في التوحيد؛ فإنّ الوقت عزيز، والعقد⁽⁴⁾ سالم، والمخالف لا عين له موجودة، والحمد لله.

وأما تنزيهه فهو أكد عليك من أجل المشبهة⁽⁵⁾ والمجسّمة، فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعقد يا أخي على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽⁶⁾ وحسبك هذا، فكلّ وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه الآية، ولا تزد ولا تبرح من هذا الموطن. وكذلك جاء في السنّة: «كان الله ولا شيء معه» وزاد العلماء: «وهو الآن على ما عليه كان» فلم يرجع إليه سبحانه من خلقه العالم وصنّف⁽⁷⁾ لم يكن عليه ولا عالم موجود. فاعتقد فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده فيه ولا عالم ولا شيء سواه، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وكلّ آية أو حديث يوهم التشبيه ممّا يعطيه كلام العرب أو كلام من أنزل عليه شيء من ذلك للتبليغ والتوصيل فيجب عليك الإيمان به على حدّ ما يعلمه الله وما أنزله، لا على ما

(1) ش: وجودا وتقديرا

(2) [الأنبياء: ٢٢]

(3) ش؛ د، ك، م -

(4) ش: والعقل

(5) ش: + والمعطلة

(6) [الشورى: ١١]

(7) ش: فلم يرجع إليه سبحانه وصنّف من خلقه العالم

تَتَوَهَّمُهُ، وَاَصْرَفْتُ عِلْمَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ⁽¹⁾ تَعَالَى وَمَا بَعْدُ **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)**⁽²⁾ مَا يَنْزَرُّهُ⁽³⁾ مَنْزَرَةً، إِذْ وَقَدْ نَزَّرَهُ نَفْسَهُ بِأَنْزَرِهِ مَا يَنْبَغِي لَهُ.

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ أَيُّهَا الْمُرِيدُ يَجِبُ عَلَيْكَ الْإِيمَانُ بِالرُّسُلِ كُلِّهِمْ وَمَا جَاءُوا بِهِ وَمَا أَخْبَرُوا بِهِ أَنَّهُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى⁽⁴⁾ مِمَّا عَلِمْتَ وَمِمَّا لَمْ تَعْلَمْ.

ثُمَّ حَبِّ الصَّاحِبَةِ أَجْمَعِينَ وَالْقَوْلَ بَعْدَ التَّهَمِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تَجْرِيحِهِمْ وَلَا إِلَى الطَّعْنِ فِيهِمْ⁽⁵⁾، وَلَا تُفَضِّلْ أَحَدًا مِنْهُمْ عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِمَا فَضَّلَهُ رَبُّهُ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَيَجِبُ عَلَيْكَ يَا أَخِي تَعْظِيمُ مَنْ عَظَّمَ اللَّهُ وَعَظَّمَتْهُ رُسُلُهُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ثُمَّ التَّسْلِيمُ لِأَهْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ فِيمَا يَحْكِي عَنْهُمْ مِنْ كَلَامِهِمْ وَكُلِّ مَا تَرَى مِنْهُمْ مِمَّا لَا يَسْعُهُ عِلْمُكَ.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ حَسَنُ الظَّنِّ بِالنَّاسِ أَجْمَعِينَ وَسَلَامَةُ الصَّدْرِ وَالِدَعَاءِ لِلْمُسْلِمِينَ بِظَهْرِ الْغَيْبِ، وَخِدْمَةُ الْفُقَرَاءِ بِرُؤْيَا الْفَضْلِ لَهُمْ فِي ذَلِكَ حَيْثُ ارْتَضَوْكَ خَدِيمًا وَحَمَلُ كُلِّهِمْ وَتَحَمُّلُ أَذَاهُمْ وَجَفَاهُمْ وَالصَّبْرُ بِاللَّهِ عَلَى أَخْلَاقِهِمْ.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ الصَّمْتُ إِلَّا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ وَإِرْشَادِ الضَّالِّ، وَأَمْرٍ بِمَعْرُوفٍ وَنَهْيٍ عَنِ مَنَكِرٍ، وَإِصْلَاحٍ بَيْنَ⁽⁶⁾ الْمُتَهَاجِرِينَ، وَتَحْرِيزٍ عَلَى صَدَقَةِ بَلِّ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ طَلَبُ شَخْصٍ مُوَافِقٍ لِيُعِينَكَ عَلَى مَا أَنْتَ بِسَبِيلِهِ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ كَثِيرَ بَأَخِيهِ، وَإِيَّاكَ وَصَحْبَةَ الضَّدِّ.

(1) ك: + تعالى

(2) [الشورى: ١١]

(3) ش: تنزَّهه

(4) ك، م: -

(5) م: -

(6) م: ذات البين

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ شيخ مرشد والصدق؛ فَإِنَّ المرید إذا صدق مع الله قَبِضَ الله⁽¹⁾ مَنْ يأخذ بيده وصيرَ كلَّ شيطان في حَقِّه ملكا يُلْهِمُهُ الخير؛ فَإِنَّ الصدق ما وُضِعَ على شيء إلا قلب عينه.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ البحث عن هذه اللقمة فهي الأساس فعلیها قام عماد هذا الأمر.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ أن ترفع كَلِّكَ عن الخلق ولا تثقل على أحد ولا تقبل رفقا من امرأة لا⁽²⁾ لنفسك ولا لغيرك، واحترف وتورّع في كسبك ونطقك وفي⁽³⁾ جميع حركاتك، ولا تتوسع في مَسْكَن ولا في مَلْبَس ولا في مَأْكَل⁽⁴⁾ فَإِنَّ الحلال لا يَحْتَمِلُ السَّرْفَ، واعلم أَنَّ النفوس إذا زرع فيها الإنسان الشهوات ثبتت⁽⁵⁾ أصولها فبعيدٌ أَنْ تنقلع بعد ذلك فليس للمرید سعة ولا راحة.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ التقليل من الطعام فَإِنَّه يورث النشاط في الطاعة ويذهب الكسل.

وعليك بتعمير الأوقات في ليل ونهار؛ فأما الساعات التي دعاك الشرع فيها إلى الوقوف بين يدي ربِّك وهي خمسة أوقات الصلوات المفروضة، وبقي ما بينها⁽⁶⁾ من الأوقات. فَإِنْ كنت صاحب حِرْفَةٍ فاجهد أَنْ تعمل في يوم ما يَقُوتَكَ في أَيَّام كالسبتى بن هرون الرشيد، ولا تفارق مُصْلَاكَ مِنْ⁽⁷⁾ بعد صلاة الصبح إلى أَنْ تطلع الشمس، ولا بعد صلاة العصر إلى أَنْ تغرب الشمس؛ تذكر الله بحضور وخشوع، ولا يفتك الوقوف مصلِّيا من الظهر إلى العصر ومن المغرب إلى العشاء الآخرة بعشرين ركعة.

(1) ك: + له

(2) ك: -

(3) ش: و

(4) د: اهل

(5) ش، ك: نبتت

(6) ش: بينهما

(7) م: -

وحافظ على أربع ركعات أول النهار وقبل الظهر وبعد الظهر وقبل العصر، واجعل وتترك ثلاث عشرة⁽¹⁾ ركعة، ولا تنم إلا عن غلبة، ولا تأكل إلا عن حاجة، ولا تلبس إلا عن وقاية من برد أو حرّ بنية⁽²⁾ سنر العورة ودفع الأذى القاطع عن عبادة ربك.

وإن كنت ممن تعرف⁽³⁾ أن تكُتِب فاجعل على نفسك ورّدا من القرآن في المصحف تمسكه في جرك وتلقي يدك اليسرى على المصحف وتمشي بيدك اليمنى على حروفه وأنت تنظر إليه، وترفع صوتك بحيث تسمع نفسك وترتل القراءة، وتسال في الآية التي توجب السؤال فيها⁽⁴⁾، وتعتبر في آيات الاعتبار، وتعامل كل آية بحسب ما تدلّ عليه من استعادة واستغفار وغير ذلك، وإذا قرأت وصفه للمؤمنين فانظر إلى ما عندك من تلك الصفات وإلى ما فقدت منها فاشكر على ما عندك وحصل ما فاتك، وكذلك إذا قرأت وصفه للمنافقين والكافرين⁽⁵⁾ فانظر هل فيك من تلك الصفات شيء⁽⁶⁾ أم لا.

ومما لا بدّ منه مُحاسِبُكَ نفسك ومُراعاةُ خواطرك مع الأوقات وأشعر⁽⁷⁾ الحياء من الله قلبك⁽⁸⁾، فإنك إذا استحييت من الله منعت قلبك أن يخطر فيه خاطر يذمه الله أو تتحرّك⁽⁹⁾ في حركة لا يرضيها الله⁽¹⁰⁾، ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في نهاره في كتاب فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه وحاسب نفسه على ما فيها، وزدتُ

(1) ش: ثلاث عشر؛ ك: ثلاثة عشر؛ ن: ثلاثة عشرة

(2) د: تقيّة؛ ن: يقية

(3) د: يعرف

(4) م: -

(5) ش: وللکافرين

(6) د، ن: شينا

(7) ن: واشتعر

(8) ن: في قلبك

(9) ك: يتحرّك

(10) ك: + تعالى

أنا على شيخي بتقييد⁽¹⁾ خواطري.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ مراعاة الأوقات، بأن تنتظر الوقت الذي أنت فيه وتنتظر فيما قال لك الشرع أن تعمل فيه فافعله⁽²⁾؛ فإن كنت في وقت فرض فأدّه أو ندب فبادر إليه، وإن كنت في وقت مباح فاشتغل بنفسك فيه بما ندبك الحق إليه من الخير على أنواعه.

وإذا شرعت في عمل مشروع يعطي قربة فلا تحدّث نفسك بأنك تعيش بعده إلى عمل آخر، واجعل ذلك⁽³⁾ آخر عملك من الدنيا الذي تلقى به ربك⁽⁴⁾؛ فإنك إذا فعلت هذا أخلصت، ومع الإخلاص يكون القبول.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ الجلوس على طهارة دائماً، ومتى أحدثت توضأ⁽⁵⁾، ومتى توضأت صلّ ركعتين إلا أن يكون الوقت قد نُهيت عن إيقاع الصلاة فيه، وهي ثلاثة أوقات: عند طلوع الشمس، وعند غروبها، وعند الإستواء، إلا يوم الجمعة خاصة فإن الصلاة تجوز في وقت الاستواء.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ البحث عن مكارم الأخلاق، ولتأتها مهما تعيّن عليك منها خلق، وكذلك سوء الأخلاق اجتنبها⁽⁶⁾ كلّها.

واعلم أنّه كلّ⁽⁷⁾ من ترك خلقاً كريماً فإنّه⁽⁸⁾ ذو خلق ذميم، يعني تركه. واعلم أن الأخلاق على أصناف كما هم الخلق على أصناف، فينبغي أن تعرف أيّ خلق تستعمله معه، والذي يعم أكثر الأصناف

(1) م: بتقييدي

(2) ش: -

(3) ك: واجعل لك

(4) م: تلقى الله به

(5) ك: توضأت

(6) م: اجنبها

(7) ك، ن: -

(8) ش: فاعلم أنّه

إيصال الراحة لهم ودفع الأذى عنهم لكن في مرضات الله⁽¹⁾، فاجهد في ذلك.

واعلم أنهم خلق الله⁽²⁾ عبيد مسخرون مجبورون في حركاتهم نواصيهم بيد محرّكهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قد أراحنا في هذا المقام، فقال صلى الله عليه وسلم: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

فكلّ موضع قال لك⁽³⁾ الشرع فيه إن شئت انتصرت وإن شئت تركت، أو قال لك فيه إن شئت جازيت فجعلت نفسك محلاً للسيئة⁽⁴⁾؛ فإنه قال تعالى⁽⁵⁾: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾⁽⁶⁾ وإن شئت عفوت، فاجنح إلى العفو والصفح تكن ممن عفا وأصلح وأجرّك على الله.

وإياك أن تقتصّ ممن أساء⁽⁷⁾ إليك، فإن الله قد سمّاها سيئةً بالجملة، وإن كانت ممّا يسوء المقتصّ منه والأولى سيئة شرّعا وممّا يسوءه فهي سيئتان.

وكلّ موضع قال لك الشرع فيه⁽⁸⁾ اغضب فاغضب، وإن لم تغضب فليس بخلق محمود؛ فإنّ الغضب لله من مكارم الأخلاق مع الله، ومن أحسنّ معاملة من الله! فطوبى لمن عامله وصاحبه. فمع الله ينبغي أن تصرف الأخلاق التي أثنى عليها وبينها وأوضحها.

وممّا لا بدّ منه مجانية الأضداد ومن ليس من جنسك، من غير أن تعتقد فيهم سوءاً أو يخطر لك بخاطر⁽⁹⁾، ولكن بنية صحبة الحق

(1) ك: + تعالى

(2) م: -

(3) ك: -

(4) د: للتشبيه

(5) م: فإنه تعالى يقول

(6) [الشورى: ٤٠]

(7) ك: أشار

(8) ك: فيه الشرع

(9) م: خاطر

وأهله وإيثاره عليهم.

وكذلك معاملتك مع الحيوان من الشفقة عليهم والرحمة لهم فإنهم ممن سخرهم الله لك، فلا تحملهم فوق طاقتهم، ولا تركب من تركب منهم⁽¹⁾ بطرا ولا أشرا. وكذلك ملك اليمين من الرقيق فهم إخوانك ملككم⁽²⁾ الله نواصيهم ليرى كيف تتصرف فيهم، وأنت⁽³⁾ عبد له سبحانه فما تحب أن يفعله معك سبحانه من الجميل والحسن فذلك بعينه افعله مع غلمانك وجواريك فإن الله يجازيك، وما تحب أن يصرف عنك من القبيح والسوء فذلك بعينه افعله معهم تجز بذلك يوم حاجتك إليه⁽⁴⁾. وكذلك إن كان لك أهل فأحسن العشرة معهم؛ فالكل عيال الله وأنت من جملة العيال، وجماع الأمر كله [أن كل ما⁽⁵⁾ تحب أن يفعله الحق معك افعله مع خلقه قدما بقدم⁽⁶⁾].

وإن كان لك ولد فعلمه كتاب الله⁽⁷⁾ لا لغرض من أغراض الدنيا، وألزمه⁽⁸⁾ محافظة الآداب الشرعية والأخلاق الدينية، واحمله على الرياضة من صغره حتى يعتادها، ولا تزرع الشهوات في قلبه، وبغض إليه زينة الحياة الدنيا وما يؤول إليه⁽⁹⁾ صاحبها من نقص الحظ في الآخرة وما يؤول إليه تاركها من جزيل الحظ في الآخرة، ولا تعمل ذلك شحا على درهمك ومالك.

ومما لا بد منه أن لا تقترب من أبواب السلاطين ولا تصاحب المتنافسين في الدنيا، فإنهم يأخذون بقلبك عن الله، فإن اضطررك أمر

(1) ش: ما تركب منها

(2) ك، ن: ملكك

(3) ك: فأنت

(4) ك: إليهم

(5) ش: كلما

(6) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ن

(7) ش، ن: -

(8) ش، ك: لزمه

(9) د، ك، ن: إليها

إلى صحبتهم فعاملهم بالنصيحة ولا تَخُنْهم، فَإِنَّكَ إِنَّمَا تعامل الحقّ، ومهما فعلت ذلك سَخَرُوا لك، ولتكن في عموم أحوالك مصروف الهمة بالتوجه إلى الله⁽¹⁾ في تخليصك مِمَّا أنت فيه بما هو أحسن لك في دينك⁽²⁾.

وَمِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ الحضور مع الحقّ في جميع حركاتك وسكناتك، وأوصيك بالإنفاق في السراء والضراء والشدة والرخاء؛ فَإِنَّ ذلك دليل على ثَقَّة القلب بما عند الله؛ فَإِنَّ البخيل جَبَان يَأْتِيهِ الشيطان فيمِدّ أمله ويُطِيل عليه عمره، ويقول له: إِنْ أَنْفَقْتَ هَلَكْتَ وبقيت بلا شيء مُثَلَّةً بين⁽³⁾ أصحابك وأمثالك، فأمسِك عليك واستعد لِصروف الزمان، ولا تغترّ بهذا الرخاء الذي تراه فَإِنَّكَ لا تدري ما يُحْدِثُ الله في العام المقبل⁽⁴⁾. وَإِنْ كان في وقت الضراء والشدة فيقول له: أمسك عليك مالك ولا تعط أحدا مِنْهُ شيئاً، فَإِنَّكَ لا تدري متى تنقضي هذه الشدة، ولا تحسب هذا الأمر إلا في زيادة، واحتطّ على نفسك فَإِنْ أحدا لا ينفعك إذا لم يبق لك شيء وتنافر وتثقل على الخلق وتذهب مائيّة وجهك.

فإذا استمرّت هذه الوسوسة الشيطانيّة على قلب المسكين أدّته إلى البخل والشحّ وحالت بينه وبين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁵⁾ وبين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ﴾⁽⁶⁾.

وعندنا في هذا الطريق أن الرجل إذا التحق بأهل الله تعالى وأوليائه

(1) ش: + تعالى

(2) ك: الدنيا

(3) ك: في

(4) ك: القابل

(5) [الحشر: ٩]

(6) [محمّد: ٣٨]

ثُمَّ بَخِلَ فَإِنَّهُ يُسْتَبَدَّلُ وَيُنْزَلُ عَنْ ذَلِكَ الْمَقَامِ وَيُجْعَلُ فِيهِ كَرِيمٌ⁽¹⁾ مِنْ كَرَمَاءِ الْخَلْقِ، قَالَ اللَّهُ⁽²⁾ تَعَالَى عَقِيبَ آيَةِ الْبُخْلِ: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِّلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾⁽³⁾ وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾⁽⁴⁾ وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي دَعْوَةِ مُوسَى [عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى فِرْعَوْنَ]⁽⁵⁾ لَمَّا أَرَادَ إِهْلَاكَهُمْ دَعَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَرْزُقَهُمُ اللَّهُ⁽⁶⁾ الْبُخْلُ فَقَالَ: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾⁽⁷⁾ فَضَيَّعُوا⁽⁸⁾ فَقَرَأَهُمْ حَتَّى هَلَكُوا جَوْعًا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ.

وَحَالَتْ أَيْضًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنْفَقَ بِلَالٌ⁽⁹⁾ وَلَا تَخْشَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ إِقْلَالًا»⁽¹⁰⁾ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ مُلْكَيْنِ فِي كُلِّ يَوْمٍ يَنَادِيَانِ عِنْدَ كُلِّ صَبَاحٍ: اللَّهُمَّ أَعْطِ كُلَّ⁽¹¹⁾ مَنْفَقٍ خَلْفًا وَكُلَّ⁽¹²⁾ مُمْسِكٍ تَلْفًا».

وَحَالَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَالِهِ⁽¹³⁾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أُعْطِيَ الْكَنْزَيْنِ فَاخْتَارَ تَرْكَهُمَا عَلَى أَخْذِهِمَا، وَبَيْنَ فِعْلِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَمِيعِ مَالِهِ كُلِّهِ، وَقَالَ لَهُ: مَا تَرَكْتَ لِأَهْلِكَ؟ فَقَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ. وَجَاءَ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنِصْفِ مَالِهِ وَتَرَكَ النِّصْفَ لِأَهْلِهِ، فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بَيْنَكُمَا مَا بَيْنَ كَلِمَتَيْكُمَا».

(1) م؛ د، ش، ك، ن: كريمًا

(2) م: -

(3) [مَحَمَّدٌ: ٣٨]

(4) [سَبَأٌ: ٣٩]

(5) مَا بَيْنَ قَوْسَيْنِ مَعْقُوفِينَ سَقَطَ مِنْ: م

(6) ك: -

(7) [يُونُسُ: ٨٨]

(8) ن: المخطوطة إنتهى هنا

(9) م: يا بلال

(10) ك: -

(11) ك: -

(12) ك: وأعط

(13) ك: حالة النبي

فالإنفاق سبب في إستجلاب الارزاق⁽¹⁾ من الرزاق في الدنيا والآخرة. فكلّ مَنْ أمسك فهو لله متّهمٌ وعلى ماله معتمدٌ، وكانت ثقته بدرهمه أعظم من ثقته برّبّه، وهذا طعن في إيمانه، فنسأل الله العافية.

فعليك بالإنفاق في الشدّة والرّخاء ولا تخف الفقر؛ فليس الرجل - كما قال النبيّ⁽²⁾ صلى الله عليه وسلّم - إلا مَنْ قال بماله هكذا وهكذا يمينا وشمالا، والله مؤفّت لك ما وعدك، شئت أم أبيت وشاء العالم أم أبى، فما هلك سخيّ قطّ، ولولا الإختصار لسقنا من الأخبار ما يتأيد به ما ذكرناه.

فصل

وعليك بكظم الغيظ فإنّه دليل على سعة الصدر، فإنّك⁽³⁾ إذا كظمت غيظك أرضيت الرحمن وأسخطت الشيطان وقمعت نفسك وردعتها حيث لم تنتصر لها وأدخلت السرور على مَنْ كظمت غيظك عنه ولم تجازه بفعله، فكان⁽⁴⁾ ذلك أشدّ عليه في نفسه وسببا في رجوعه إلى الحقّ وإنصافه وإقراره بالجفاء عليك والتعدّي وربّما كان ثمّ مَنْ وقع منه فعلك بموضع القبول فتخلّق بذلك فوجدته في ميزانك.

ثمّ الفائدة الكبرى والمسرة العظمى أنّك إذا كظمت غيظك فإنّ الله لا يواخذك بما تفعله من الأفعال المؤدّية إلى غضب الله؛ فإنّك⁽⁵⁾ قد كظمت غيظك عمّن فعل لك ما أدّاك إلى الغضب، فجازاك الله على فعلك، وأيّة فائدة أتمّ من عفوك عن أخيك وتحملّ أذاه وكظم غيظك، وما أراد الحقّ منك أن تفعله مع عبيده فقد أراد من نفسه أن يفعل معك ذلك بعينه.

(1) ك: الرزق

(2) ك ؛ د: فليس الرجل إلا مَنْ - كما قال ؛ ش: فليس الرجل إلا - كما قال ؛ م: فليس الرجل - كما قال

(3) ش: وإنّك

(4) ش: وكان

(5) د: وإنّك

فاجْهَد في هذه الصفة فَإِنَّهَا تورث المودَّة في قلوب الناس، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أَمَرَنَا بالتودَّد والتحابُّب، وهذا مِنْ أَعْلَى الأسباب المؤدِّيَّة إِلَى المحبَّة.

فصل

وعليك بالإحسان، فَإِنَّهُ دليل على الحياء مِنْ الله أو على تعظيم الله تعالى في قلب الْمُحْسِن.

قال جبريل عليه السلام⁽¹⁾ للنبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽²⁾: «ما الإحسان» فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽³⁾: «أَنْ تعبد الله كأنك تراه» فهذا⁽⁴⁾ الإحسان دليل على تعظيم الله في قلب الْمُحْسِن ثم قال⁽⁵⁾ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فإِنْ لم تَكُنْ تراه فَإِنَّهُ يراك» فهذا الإحسان دليل على الحياء مِنْ الْمُحْسِن مِنْ الله تعالى.

وقد قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ⁽⁶⁾ الحياء خير كُلِّهِ» فَمِنْ المحال⁽⁷⁾ عند المؤمن أَنْ يكون معه شرٌّ، فكذلك إِذَا لزمه القلب مِنْ⁽⁸⁾ المحال أَنْ يكون معه شرٌّ عليك البتَّة في الدنيا والآخرة. وَإِذَا غلب الدليل الثاني، الذي⁽⁹⁾ هو التعظيم على قلب المحسن، منع أَنْ يكون لأحد ربَّانِيَّة على هذا القلب المذكور. فاجتهد في تحصيل صفتي الإحسان، والزمْ هذا المقام فقد اعطيتك فائدته⁽¹⁰⁾.

(1) د، م: قال جبريل

(2) ش: للنبيِّ

(3) ك: فقال

(4) ك: فَإِنَّ هذا

(5) ك: + النبيِّ

(6) ش: -

(7) ش، ك: + إِذَا كان

(8) م: فَمِنْ

(9) ش: -

(10) م: قانونه

فصل

وعليك بلزوم⁽¹⁾ الذكر والإستغفار في الأسحار⁽²⁾؛ فإن⁽³⁾ الاستغفار إن كان عقيب ذنب محاه وأزاله⁽⁴⁾، وإن كان عقيب طاعة وإحسان فنور على نور وسرور وارد على سرور؛ فإن الذكر أجمع لله وأصفى للخاطر.

فإن سئمت فانتقل إلى تلاوة القرآن مرتلاً بتدبر وتفكر، وتعظيم عند آية توحيد وتنزيه، وسؤال عند آية رجاء وخير، وتضرع⁽⁵⁾ عند آية خوف ووعد، واعتبار عند آية قصص؛ فإن القرآن لا يسأم قارئه لاختلاف المعاني الواردة فيه.

فصل

وعليك بحل عقد الإصرار من قلبك، ولا تطيق على ذلك إلا بأن تقول لنفسك في النفس الخارج عنك: هل تدري⁽⁶⁾ يا نفسي أن النفس الآخر بعد هذا يأتيك أم لا! فلعل⁽⁷⁾، والله أعلم، ربما تموت في هذا النفس، وإنه آخر أنفاسك من الحياة الدنيا، وأنت مصرّة على السوء، وعند الله تعالى للمصرّين على الذنوب من العذاب ما لا تطيقه الجبال الشامخة فكيف بضعيفة⁽⁸⁾ مثلك! فتوبي إلى الله؛ فإنك لا تدري متى تفجؤك المنيّة، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾⁽⁹⁾

(1) م: بملازمة

(2) ك: -

(3) د، ش، ك: وإن

(4) ك: -

(5) ك: وتضرّ

(6) ك: -

(7) ك: -

(8) د: تطيقه

(9) [النساء: ١٨]

(10) ك، م: قال

رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: «إِنَّ اللهَ يَقْبَلُ تَوْبَةَ عَبْدِهِ مَا لَمْ يَغْزِرْ».

وكم شخصٍ فجأه الموت وهو يأكل أو يشرب أو ينجح أو ينام فلا يستيقظ، وتمسك روحه، فيموت مصرًا على الذنوب! وعظ نفسك بمثل هذا؛ فإنه متى كثر منك مثل هذا انحلت عنك عقد الإصرار.

فصل

وعليك بتقوى الله في السرّ والعلانيّة، وهو الحذر من عقابه، فإنه من خاف من عقاب الله بادر إلى الأفعال التي ترضي الله والله⁽¹⁾ يقول: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾⁽²⁾ وقال⁽³⁾: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾⁽⁴⁾ فالتقوى مشتقّ من الوقاية، وأعظم الجنّ⁽⁵⁾ وأقواها وقاية الله، فاتّق فعل الله بفعل الله كما قال صَلَّى الله عليه وسلّم: «أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك» واتّق الله بالله كما قال: «أعوذ بك منك».

فكلّ شيء تخافه وتخشاه فينبغي لك إجتناّب الطريق الموصلة إليه فإنّ المعصية طريق موصلة إلى الشقاء كما أنّ الطاعات⁽⁶⁾ طريق موصلة إلى السعادة، فتتقى طريق الشقاء بطريق السعادة [أي تتقى المعصية بالطاعة]⁽⁷⁾ وتتقى النار بالجنّة، كما تتقى السخط بالرضى، هكذا فامش على منازل التقوى، وقد قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾⁽⁸⁾

(1) ك: + تعالى

(2) [آل عمران: ٢٨]

(3) ك: + تعالى

(4) [البقرة: ٢٣٥]

(5) ك: الحسن

(6) ك: الطاعة

(7) ما بين قوسين معقوفين سقط من: ش

(8) [البقرة: ١٩٤]

وقال⁽¹⁾: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ﴾⁽²⁾ فاسلك طريق التقوى على ما رسمت لك تنج إن شاء الله تعالى.

فصل

وإياك والاعتزاز بكَرَمِ مولاك وحلمه مع استمرارك على معصيته، ويخدعك إبليس بأن يقول لك⁽³⁾: "لولا ذنبك ومخالفتك من أين كان يظهر كرمه تعالى وعفوه ومغفرته ورحمته" فهذا غاية الجهل من قائله؛ فإن من كرمه ورحمته أن وفقني لطاعته وحال بيني وبين مخالفته، ويقول لك: "ما على المحسنين من سبيل؛ فإن الرحمة قد سبقت لهم من الله في الدنيا بما وفقوا له من الطاعات، فإذا كان غدا يظهر كرمه وحلمه ورحمته ومغفرته⁽⁴⁾ في العاصين من عباده" فلا يغرنك بهذه المقالة⁽⁵⁾ واحفظ نفسك، وقل له: أمّا حلمه⁽⁶⁾ وكرمه وما ذكرت من عفوه فصحيح أنه لولا المخالفة والذنوب لما ظهرت آثار هذه الصفات على زعمك، والآثار صحيحة والخبار فيها، ولكن تريد أن تغرني بكرم الله حتى نعصيه⁽⁷⁾ اتكالا على رحمته، ومن أين أعرف أنني ممن يعفى عنه أو يُرحم أو يغفر⁽⁸⁾ له.

نعم يلحق كرمه ومغفرته من شاء من عباده، كما يلحق عقوبته ونقمته وعذابه طائفة من عصاة عباده، وأنا لا أدري من أي الفريقين أنا عند فعلي هذه المعصية، ولعل الله كما حرمني التوبة من المعصية هنا يحرمني عفوه قبل دخولي النار فينتقم مني، وحينئذ أخرج منها إذا أنا مت مسلماً.

(1) ك: + تعالى

(2) [آل عمران: ١٣١]

(3) ش: -

(4) ك: يظهر حكمه وكرمه

(5) ك: بهذا المقال

(6) ك: حكمه

(7) ش: أعصيه

(8) ش: يغفر أو يُرحم

ألا وإنّ المعاصي تزيد الكفر، فلو علمتُ أنّي ممّن يُعفى عنه قطعاً ولا يُؤاخذ بذنبٍ ربّما اغتررتُ بكلامك، وذلك خرق ممّي وجهالة، بل كان الواجب عليّ لو أمنتُ من عذاب الله أن أبذل طاقتي وجهدي في طاعة الله شكراً لله تعالى وحياء منه، فإنّه أولى من يُستحيا منه، فكيف وما بشرني على التعيين ولا أمّني، بل تركني مهملاً في معصيتي⁽¹⁾ بين عفوه وعذابه؟ فكيف أغترّ بزورك وزور نفسي الأمانة بالسوء.

فصل

وعليك بالورع وهو اجتناب كلّ ما حاك له في نفسك شيء، قال صلى الله عليه وسلم: «دَعُ ما يريبك إلى ما لا يريبك» ولو لم تجد في الوقت غيره وأنت محتاج إليه، فلا تستعمله البتّة، واتركه لله تعالى؛ فإنّ الله يعوضك خيراً منه فلا تستعجل. وإذا كان حالك الورع - الذي هو أساس الدين والطريق إلى الله تعالى - زكّت أعمالك، ونجحت أفعالك، وتمّت أحوالك، وسارعت إليك الكرامات، وكنت محفوظاً في أمورك كلّها، حفظاً إلهياً لا شكّ عندنا فيه، ومتى عدلت عن طريق الورع وتهت في كلّ وادٍ، خذلك الله ووكلك إليك، وتمكّن منك الشيطان. فالله الله يا أخي الورع الورع ما استطعت.

فصل

وعليك بالزهد وقلة الرغبة في الدنيا، بل أعِدْها من قلبك جملة واحدة، فإنّ كنت لا بدّ لها طالبا فاقصر على قوتك منها من وجهه، ولا تنافس أبناءها، فإنّها عرض⁽²⁾ لا يبقى، ولا ينال الراغب فيها مراده منها أبداً، فإنّ آمال الراغب فيها متّسعة جدّاً والله تعالى لا⁽³⁾

(1) د: معصيته

(2) م: + زائل

(3) م: ما

يعطيه منها⁽¹⁾ إلا ما قدره له سواء رغب فيها أو عنها فلا يزال مهتمًا⁽²⁾ بها، كثير الحزن عليها، ممقوتا عند الله، فإنّ مثل طالب الدنيا كشارب ماء البحر كلّما ازداد شربا ازداد عطشا.

وحسبك من تشبيه النبيّ صلى الله عليه وسلّم إيّاها بالجيفة والمزبلة، وهل يجتمع على الجيفة إلا الكلاب!

أترضى لنفسك أن تكون بهذه المنزلة؟ فأرض بما قسم الله لك، فإنّه سبحانه لا بدّ أن يوصله إليك شئت أم أبيت، يقول⁽³⁾ الله تعالى في وحيه إلى موسى عليه السلام: «يا ابن آدم إن رضيت بما قسمت لك أرحت قلبك وأنت محمود، وإن لم ترض بما قسمت لك سلطت عليك الدنيا حتى تركض فيها ركض الوحش في البريّة، ثم وعزتي وجلالي لا تنال منها إلا ما قدرْتُ لك وأنت مذموم».

هبك يا أخي أن الله أعطاك الدنيا بجميع حذاويرها، هل لك منها إلا بيت يكتك وثوب يسترك وكسرة تسدّ جوعتك، وهذا يناله من قبضت عنه، وزاد عليك بخفة الحساب وراحة القلب. فإياك ثم إياك أن تبيع حظك من مولاك بعرض يفنى عنك بفنائك، ولعلك تموت في أول قدّم تضعه في طلب الدنيا وما انقضى لك من أمالك شيء، وقد علمت أن للدنيا أبناء وللآخرة أبناء، وقال عليه السلام «فكن من أبناء الآخرة ولا تكن من أبناء الدنيا». فتدبر⁽⁴⁾ كلام مولاك إذا قرأته، وانظر في قوله تعالى⁽⁵⁾: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁶⁾ وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي

(1) د: فيها

(2) ك: متهما

(3) ك: بقول

(4) ك، م: فدبر

(5) ش، م: -

(6) [هود: ١٥-١٦]

حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ⁽¹⁾ وقال في طلب الحلال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾⁽²⁾⁽³⁾ وقال في مَنْ أراد عمارة الدنيا وتتمير المال: ﴿وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾⁽⁴⁾ وهي رجوعهم إلى أموالهم بالنظر فيها ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁵⁾.

انتهى كتاب كنه ما لا بدّ للمريد منه والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين⁽⁶⁾.

(1) [الشورى: ٢٠]

(2) ك: + والله عزيز حكيم

(3) [الأنفال: ٦٧]

(4) [البقرة: ١٩٥]

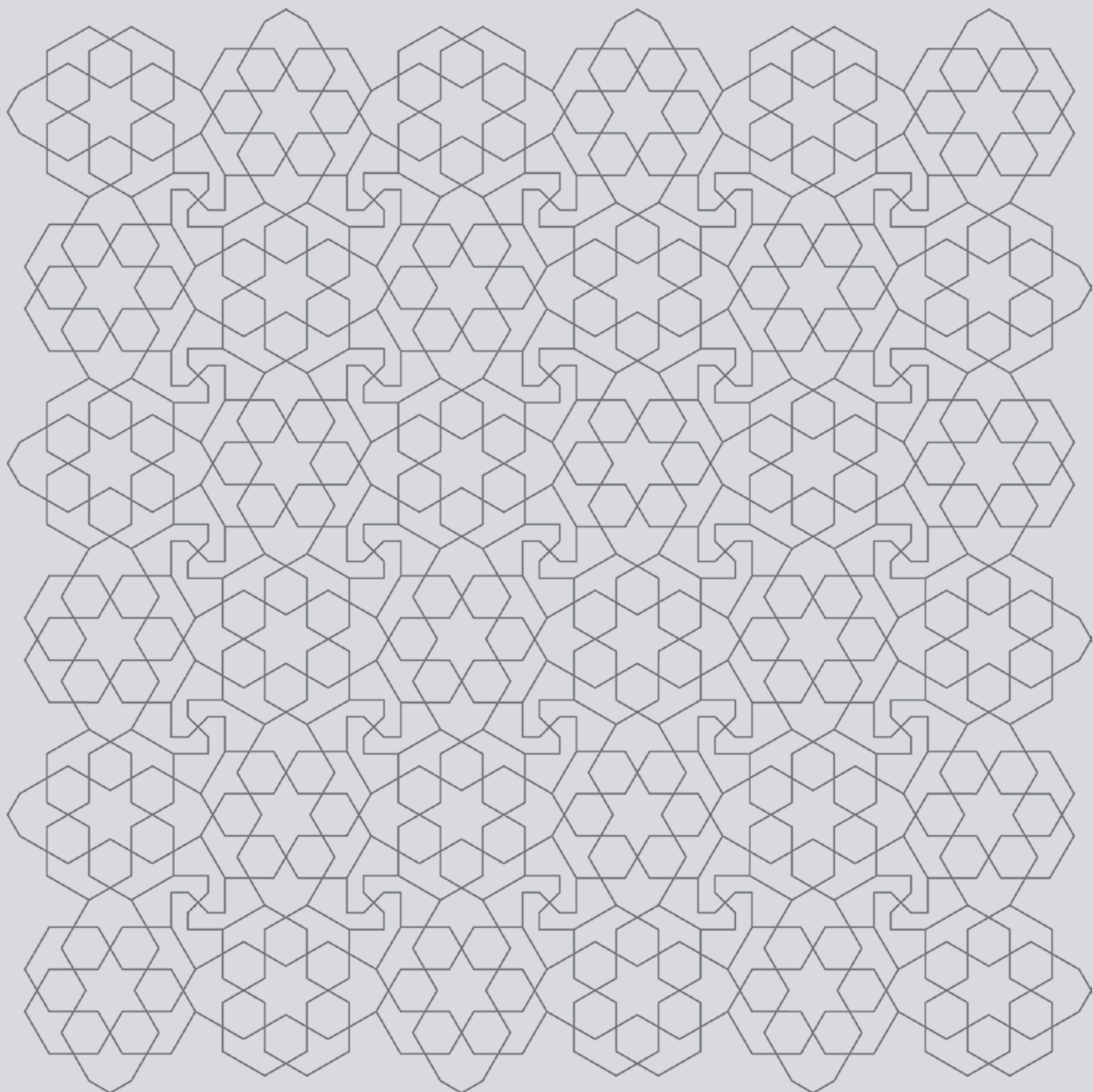
(5) [البقرة: ١٩٥]

(6) م؛ د: انتهى ما لا بدّ للمريد منه وهو كتاب كنه والحمد لله وعلقتّه من خطّ مُصنّفه ابن العربي رحمه الله تعالى وحسبنا الله ونعم الوكيل ؛ ش: انتهى ما لا بدّ للمريد منه وهو كتاب كنه والحمد لله ربّ العالمين علقتّه عن نسخة نُقلت عن خطّ المُصنّف وقولت به على ما ذكره كاتبها ؛ ك: انتهى ما لا بدّ للمريد منه وهو كتاب كنه والحمد لله وحده

DOSIER IBN 'ARABĪ Y EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX

(Edición de Pablo Beneito y Antonio de Diego González)

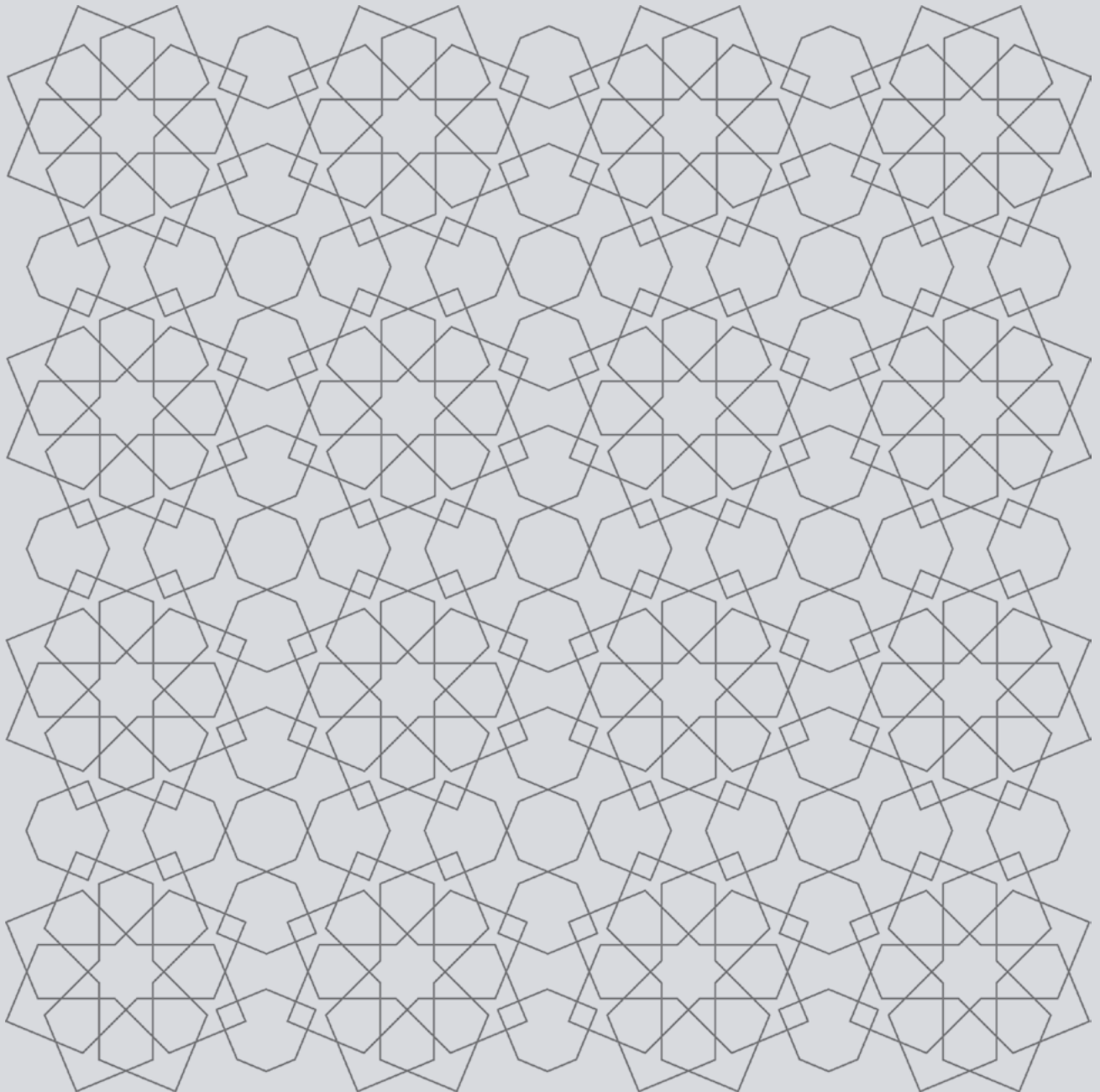
Estudios





ABENÁRABI Y LA HERMENÉUTICA

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla)



Resumen: A la hora de analizar a Abenáranbi desde una dimensión filosófica, creemos que la hermenéutica desempeña un papel privilegiado¹. Por eso haremos un breve acercamiento a su figura en cuanto genuino representante de la hermenéutica filosófica. Nos referimos a la hermenéutica restauradora o hermenéutica espiritual, es decir, aquella exégesis que hace presente el sentido interpretado y lo restaura para su asunción por parte del intérprete. Esto es, repite el contenido y lo actualiza. La tarea esencial de la hermenéutica consiste en adivinar el sentido y reconstruirlo.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, hermenéutica filosófica, exégesis.

Abstract: “Ibn ‘Arabī and Hermeneutics”. When analysing Ibn ‘Arabī from a philosophical dimension, we believe that hermeneutics plays a privileged role. That is why we will make a brief approach to his figure as a genuine representative of philosophical hermeneutics. We mean restorative or spiritual hermeneutics, exegesis that makes the interpreted meaning present and restores it for its assumption by the interpreter. That is, it repeats and actualizes the content. The essential task of hermeneutics is to determine the meaning and reconstruct it.

Keywords: Ibn ‘Arabī, philosophical hermeneutics, exegesis.

¹ Para un acercamiento al tema puede verse Mohammed Chaouki Zine, “Herméneutique et symbolique: le *ta’wīl* chez Ibn ‘Arabī et quelques auteurs antérieurs”, *Bulletin d’Études Orientales*, t. LVIII (sept. 2009) 351-384; Bakri Aladdin (coordinador), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*, Institut Français du Proche-Orient, Damas 2007.

.....

Varias veces hemos tenido ocasión de escuchar la pregunta de por qué no se estudia a Abenárabi como filósofo. Y en este mismo sentido también nosotros nos planteamos esa cuestión. Al respecto hemos escuchado decir a Víctor Pallejà de Bustinza² que pareciera que Abenárabi está haciendo lo posible por ocultar todo lo que debe a Avicena. Por nuestra parte, tenemos la impresión de que Abenárabi está haciendo todo lo posible por afirmar lo Uno sin caer en un sistema de identidad absoluta, esto es, sin negar las diferencias. Es decir, todo lleva a pensar que, en efecto, Abenárabi puede y debe ser tratado desde el punto de vista filosófico. Nos resultan un tanto incomprensibles los prejuicios en contra de esto que existen en algunos ámbitos akbarianos, como si el ser considerado filósofo significara un menoscabo para el murciano. Resulta más bien lo contrario, la perspectiva filosófica enriquece la comprensión que podamos tener de Abenárabi. Plotino, Dionisio Aeropagita, el maestro Eckhart o Sohrawardi no dejan de ser grandes místicos porque al mismo tiempo sean también mostradores de un profundo pensamiento conceptual. Un buen ejemplo de esta incomprensión hacia el carácter filosófico de la obra akbariana la tenemos en un artículo de Muhammad Hassan Askari³ en el que este autor pakistaní opone a Abenárabi y a Kierkegaard utilizándolos como paradigmas antagónicos de las filosofías oriental y occidental. Askari propone a Abenárabi como un místico de la unidad absoluta (el “no-dualismo”) y a Kierkegaard como un representante del predominio de la multiplicidad y del individualismo. El resultado no puede ser más deficiente, pues demuestra tener un conocimiento muy superficial de ambos pensadores. Y esto es tanto así cuanto que Kierkegaard es un filósofo con el que, precisamente, se pueden establecer vínculos con Abenárabi (piénsese, por ejemplo, en el tema del amor o en el de la hermenéutica).

En una reciente e interesantísima entrevista al filósofo y epistemólogo argentino Luis Alberto Vittor, manifestaba este que Abenárabi “no es un filósofo sino un metafísico”⁴. Ciertamente, no todo filósofo es metafísico, pero sí todo metafísico es filósofo (al menos lo que entendemos tradicionalmente por filosofía). Por eso creemos que la filosofía griega, Jacob Boehme o Kierkegaard, por ejemplo, pueden ser perfectos interlocutores del místico andalusí, al menos que queramos reducir su comprensión al ámbito del arabismo especializado, o de lo puramente inefable y, por tanto, de lo incommunicable⁵. De hecho, el mismo Abenárabi reconoce su deuda

.....

2 Conferencia que llevaba el título de “Neoplatonismos árabes, paganos e islámicos: una visión panorámica para una mejor categorización”, impartida el 13 de abril de 2015 dentro de la ‘Jornada de pensamiento griego y tradiciones culturales’ (Universidad de Sevilla).

3 “Orient et Occident: Ibn ‘Arabī et Kierkegaard”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1 (1963) 1-18. Henry Corbin contestó de forma muy juiciosa y aclaratoria en el número siguiente. Para esto, véase mi libro *Intersignos. Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, Sevilla, 2018, especialmente las páginas 87-88.

4 *Sadra, revista de filosofía islámica* (en línea), n° 3 (2021-2022) p. 121.

5 Más en nuestra línea de interpretación, cf. Abdulrahmán. Badawi, “Les points de rencontre de la mystique musulmane et l’existentialisme”, *Studia Islamica*, 27 (1967) 55-76. Una reciente tesis doctoral de David Fernández

con respecto a Abenmasarra y a Abenalsid⁶, con lo que queda clara su vinculación con la filosofía, además con una línea muy determinada como es la neoplatonizante, que concede sustantividad a las letras, y por tanto al Libro, al lenguaje y a la hermenéutica (por otro lado, sabida es la relación que tuvo el joven Abenárabi con Averroes).

Como ya expusimos en un artículo, se pueden establecer filiaciones filosóficas, más allá de las dependencias históricas, en función de tratamientos, planteamientos y resultados análogos, es decir, en función de líneas fenomenológicamente comparativas⁷.

A la hora de analizar a Abenárabi desde una dimensión filosófica, creemos que la hermenéutica desempeña un papel privilegiado⁸. Por eso haremos un breve acercamiento a su figura en cuanto genuino representante de la hermenéutica filosófica. Nos referimos a la hermenéutica restauradora o hermenéutica espiritual, es decir, aquella exégesis que hace presente el sentido interpretado y lo restaura para su asunción por parte del intérprete. Esto es, repite el contenido y lo actualiza. La tarea esencial de la hermenéutica consiste en adivinar el sentido y reconstruirlo. Se trata, pues, de una comprensión y no en una mera interpretación gramatical. Por más que la interpretación gramatical sea necesaria, quedaría como algo insuficiente si no se le añade la experiencia del sentido. Todo esto alude indefectiblemente al círculo hermenéutico, en la medida en que se interpreta un texto particular en función de la totalidad del libro, pero la totalidad se abre a la comprensión en un texto particular: el círculo hermenéutico se revela así como una actividad, una tarea, una operación existencial. Las palabras de Pierre Lory: “El comentario sufí del Corán se funda ante todo, ya lo hemos dicho, sobre la realización espiritual” pueden hacerse extensible a toda exégesis espiritual.⁹ Por tanto, la hermenéutica es una tarea inacabada, lo cual se ajusta a lo dicho por Chodkiewicz: “El Corán es perpetuamente nuevo para cualquiera de los que lo recitan...”¹⁰. Esto es, la apertura del sentido propicia la continua puesta en el presente del texto siempre renovado. Por tanto, la hermenéutica es una tarea y además inacabada debido a su propio objeto. La hermenéutica es una realidad que se resuelve en la vida, y precisamente para Abenárabi tanto el libro como las letras eran realidades vivientes.

Navas, *La concepción del amor en Ibn ‘Arabī y María Zambrano* (Universidad Complutense de Madrid) pone en relación al andalusí y a la malagueña.

6 Cf. Juan Antonio Pacheco, *Ibn ‘Arabī, el maestro sublime*, Córdoba, 2019.

7 “*Silsila* y fenomenología en Ibn ‘Arabī”, *Sufi*, n°7 (2004) 29-31.

8 Para un acercamiento al tema puede verse Mohammed Chaouki Zine, “Herméneutique et symbolique: le *ta’wīl* chez Ibn ‘Arabī et quelques auteurs antérieurs”, *Bulletin d’Études Orientales tome LVIII (septembre 2009)* 351-384; Bakri Aladdin (coordinador), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*, Institut Français du Proche-Orient, Damas 207.

9 *Les commentaires ésoteriques du Coran d’après ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, 1980.

10 Citado por David Fernández Navas en *op. cit.*

De manera consciente, hemos hecho un acercamiento a la hermenéutica akbariana usando categorías de Schleiermacher. Con ello he querido expresar la convicción de la pertinencia del tratamiento de Abenárabi desde el punto de vista de la exégesis, y en segundo lugar la legitimidad de su carácter filosófico¹¹. Por eso creemos que no solo se debe poner a dialogar a Abenárabi con Platón, Plotino o Avicena sino también con Hamann, Kierkegaard o Schleiermacher (esto es algo que intuyó muy lúcidamente Henry Corbin). Y contra esto no vale decir que la interpretación llevada a cabo por Abenárabi obedece a motivos exclusivamente coránicos y tiene el Corán como finalidad. También las exégesis de Filón y la cábala se dirigen a la Torá, y las de Orígenes o Escoto Erígena a la Biblia y no por eso dejan de producir argumentos filosóficos trasladables a otros ámbitos del conocimiento. No existe el denominado “constreñimiento hermenéutico”, o la restricción intelectual que a un intérprete le somete el Libro revelado. Por el contrario, esta noción descubre senderos por los que transitar. Y de hecho, el interés que lleva consigo proponer la hermenéutica como categoría que nos aproxime al pensamiento akbariano, radica en el hecho de que abre todo un horizonte de posibilidades existenciales, tanto conceptuales como representativas. La noción de libro revelado ha sido históricamente un impulso para la constitución y el desarrollo de la hermenéutica espiritual. Estas ideas se encuentran paladinamente expresadas por Pablo Beneito:

La terminología de los sufíes no es ni una abstracción, ni un mero recurso estilístico, sino un lenguaje técnico, es decir, práctico, cuya originalidad surge de la necesidad de conferir a las palabras un nuevo sentido adecuado a su experiencia. Su autenticidad reside, precisamente, en esta conformidad que confiere al lenguaje de los sufíes, profundamente enraizado en la tradición, una cualidad universal¹².

Además, este carácter de hermenéutica existencial y personal de Abenárabi se pone de relieve de una manera especial en la medida en que la interpretación se lleva a cabo sobre los Nombres de Dios. En efecto, el Nombre propio introduce en la tarea de la comprensión un factor irreductiblemente personal. La interpretación del Nombre propio significa asumir el contenido de dicho Nombre. Así, todo Nombre presenta tres aspectos o dimensiones respecto al sujeto sobre el que recae la acción de dicho Nombre: la dependencia, la realización y la adopción del significado del Nombre. En cuanto el sujeto es *significatio passiva* de un Nombre, este lo constituye como tal sujeto en el acto mismo de la interpretación. La exégesis de los Nombres divinos redundaría en la idea de la hermenéutica como acto individual e individualizante. Así, pues, la condición hermenéutica del pensamiento akbariano queda afirmada tanto por la

11 Una excelente introducción a la obra de Schleiermacher se puede encontrar en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, (Antonio Gómez Ramos, editor), Madrid, 2000.

12 Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn Arabi*, Murcia, 2005, p. 30.

tarea exegética del Corán y de los Nombres divinos, como por la consideración del lenguaje y de las letras como realidades ontológicamente sustantivas y constitutivas de inteligibilidad (como sucede asimismo con Tustari, Abenmasarra o con el mismo Avicena)¹³.

Insertando a Abenárabi en esta línea hermenéutica, se nos abre un amplio abanico de posibilidades argumentativas. Quiere esto decir que a través de la tarea de la interpretación podemos poner en relación al místico andalusí con pensadores como Hamann, Swedenborg, Schleiermacher o Kierkegaard, los cuales presentan, como decíamos, un concepto de la interpretación muy próximo al de Abenárabi. El caso de Kierkegaard me parece muy significativo, pues coincide con Abenárabi no sólo en planteamientos exegéticos (como lo atestiguan los conceptos kierkegaardianos de repetición y de ser contemporáneo de) sino también en la importancia ontológica y religiosa concedida al amor. En el caso de Jacob Boehme, la concepción del lenguaje presenta grandes afinidades con las mantenidas por el místico andalusí, pues ambos tienen una comprensión del lenguaje como una realidad ontológicamente sustantiva, en la medida en que se asimila a la revelación o coincide con ella. Por esto, lenguaje y hermenéutica son ideas íntimamente relacionadas y ambas tienen en la revelación su última explicación. También encontramos grandes afinidades de Abenárabi con Hamann en función de la concepción del lenguaje de este último, lo cual conduce a una idea de la hermenéutica que en ambos adquiere connotaciones similares:

La palabra de la Creación atraviesa todos los lugares hasta el fin del mundo (...). Hablar es traducir de una lengua angélica a una lengua humana (...). Naturaleza y Escritura son los materiales del Espíritu (...). El *Libro de la Creación* contiene los ejemplos de los conceptos generales que Dios ha querido revelar a la criatura por la criatura; los *Libros de la Alianza* contienen los ejemplos de los artículos secretos que Dios ha querido revelar a los hombres por los hombres¹⁴.

Encontramos en estas palabras una concordancia profunda con la “rapsodia en prosa cabalística” de Abenárabi. La proximidad de estos autores con el Jeque máximo no se debe solo al lenguaje y a la mística espiritual: también en la experiencia de universos imaginales hallamos cercanías con Abenárabi, sobre todo en lo que se refiere a Jacob Boehme y a Emanuel Swedenborg (ya que la hermenéutica espiritual se encuentra ligada íntimamente al *mundus imaginalis* y a su expresión simbólica).

13 Louis Massignon, “La philosophie orientale d’Ibn Sina et son alphabet philosophique”, en *Opera minora*, t. II, París, 1969; Pilar Garrido Clemente, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciencia de las letras en el sufismo*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2007.

14 J. G. Hamann, “Aestética in nuce”, prólogo, traducción y notas de Henry Corbin en *Cahier de L’Herne: Henry Corbin*, París, 1981. Para Hamann en su dimensión existencial (y por tanto hermenéutica), Cf. Henry Corbin, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, París, 1985; “L’humour dans son rapport avec l’historique chez Hamann et Kierkegaard”, *Obliques Kierkegaard*, dirigido por Jean Brun, París, 1981.

Con Hamann además, se da el caso de que este participa también de una concepción de las letras que no deja de tener analogías con la de Abenárabi, en la medida en que para Hamann sonido y grafía de las letras forman las condiciones sensible e inteligible de la experiencia, como lo manifiesta en la *Metacrítica sobre el purismo de la razón*¹⁵.

Es digno de reseñar también que la obra de Abenárabi ha dado lugar, a uno de los debates contemporáneos más interesantes dentro del campo de la hermenéutica. Me refiero a la discusión entre Miguel Asín Palacios y Luis Massignon a raíz de la publicación por parte del arabista español de su célebre libro *La escatología musulmana de la Divina Comedia*¹⁶. Es cierto que dicha discusión se refiere al pensamiento escatológico musulmán, pero es evidente que la figura de Abenárabi (recordemos la tesis de Asín de la posible influencia del Jeque máximo sobre la mística española) adquiere una especial preponderancia en el estudio de Asín¹⁷. La cuestión debatida estribaba en dictaminar si la presencia en la libro de Dante de analogías con ideas similares en el islam y en concreto en Abenárabi, se debía a influencias o préstamos literarios; o si aquella presencia se explicaba por paralelismos psicológicos y culturales. Massignon valoraba ante todo la experiencia interior, individual e irreductible, como fuente original de toda vida espiritual. Esto hace decir a Asín Palacios:

Massignon tiene una fe casi mística en la originalidad nativa de todo espíritu humano. De ella arranca, como de postulado priorístico, para atribuir las más típicas analogías islámico-dantescas a meras coincidencias derivadas del paralelismo psicológico y cultural que preside a la evolución autónoma de ambas escatologías, dantesca y musulmana. Es, pues, una cuestión de criterio la que le separa de nuestras conclusiones: para Massignon, toda inteligencia humana es, en principio, capaz de reinventar las mismas asociaciones de ideas o de imágenes, que otra cualquiera inventó con anterioridad, aunque sean las más raras y singulares¹⁸.

No entraremos ahora en esta discusión, pero no parece que ambas explicaciones sean forzosamente contradictorias. Se puede afirmar la realidad de influencias y préstamos y al mismo tiempo se puede también sostener que el influjo causal no es nada sin la asunción interior y personal del sentido. Aduciendo a Newman como autoridad, el mismo Asín

15 Traducción al francés de J. Colette en *Philosophie* 55 (1997) 3-13; traducción al español de Agapito Mestre y José Romagosa en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, 1993. No entendemos el empeñamiento en hacer de Hamann un ilustrado cuando él es clara, manifiesta y programadamente anti-ilustrado.

16 Utilizo la cuarta edición, Madrid, 1984. Aquí se recoge una *Historia y crítica de una polémica* los hitos de la controversia entre Asín Palacios y Massignon.

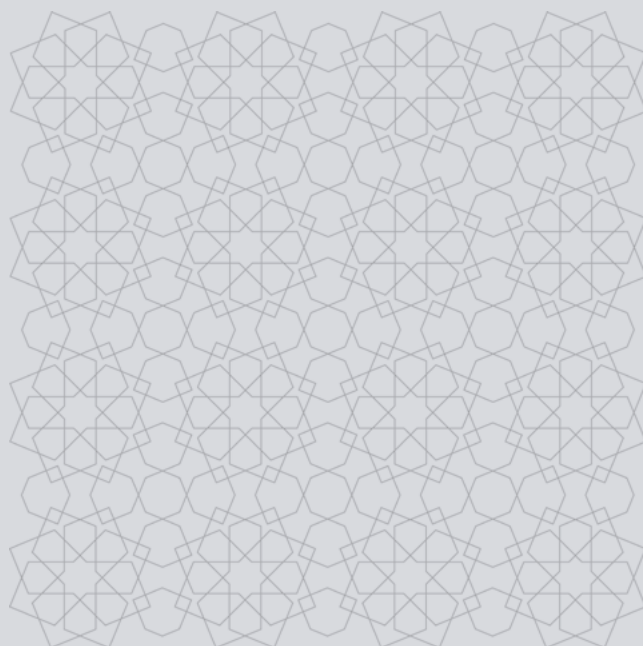
17 Abenárabi es tratado en este libro en I. VI. 6, 7; II. III. 3; II. VIII.2; II. IX. 3, 5, 8; IV.V. 5, 8.

18 *Op. cit.*, pp. 487-488.

Palacios reconoce la necesidad de la interpretación particular en el tratamiento de una idea (en este caso, la escatología).

Insistiendo en el mismo tema, Newman llega a diferenciar las imágenes de las ideas puras cabalmente por el carácter personal de aquéllas: una abstracción se parece a otra abstracción, y por eso las ideas generales sirven de común medida entre los diferentes espíritus; todo el mundo llega a ellas por los mismos caminos lógicos, mientras que las imágenes de los objetos difieren con cada espíritu. Es que estas imágenes dependen de la experiencia de cada uno y la experiencia de un hombre no es la de otro¹⁹.

Esta breve aproximación a la exégesis llevada a cabo por Abenárabi nos muestra al andalusí como un hito en la historia de la hermenéutica, y en este sentido, susceptible de ser alineado en un diálogo con otros representantes de la teoría y práctica de la interpretación. Esto lleva consigo grandes analogías en la concepción del lenguaje con estos mismos pensadores (Boehme, Swedenborg, Hamann, Kierkegaard, etc.), así como en las nociones de símbolo o mundo imaginal.

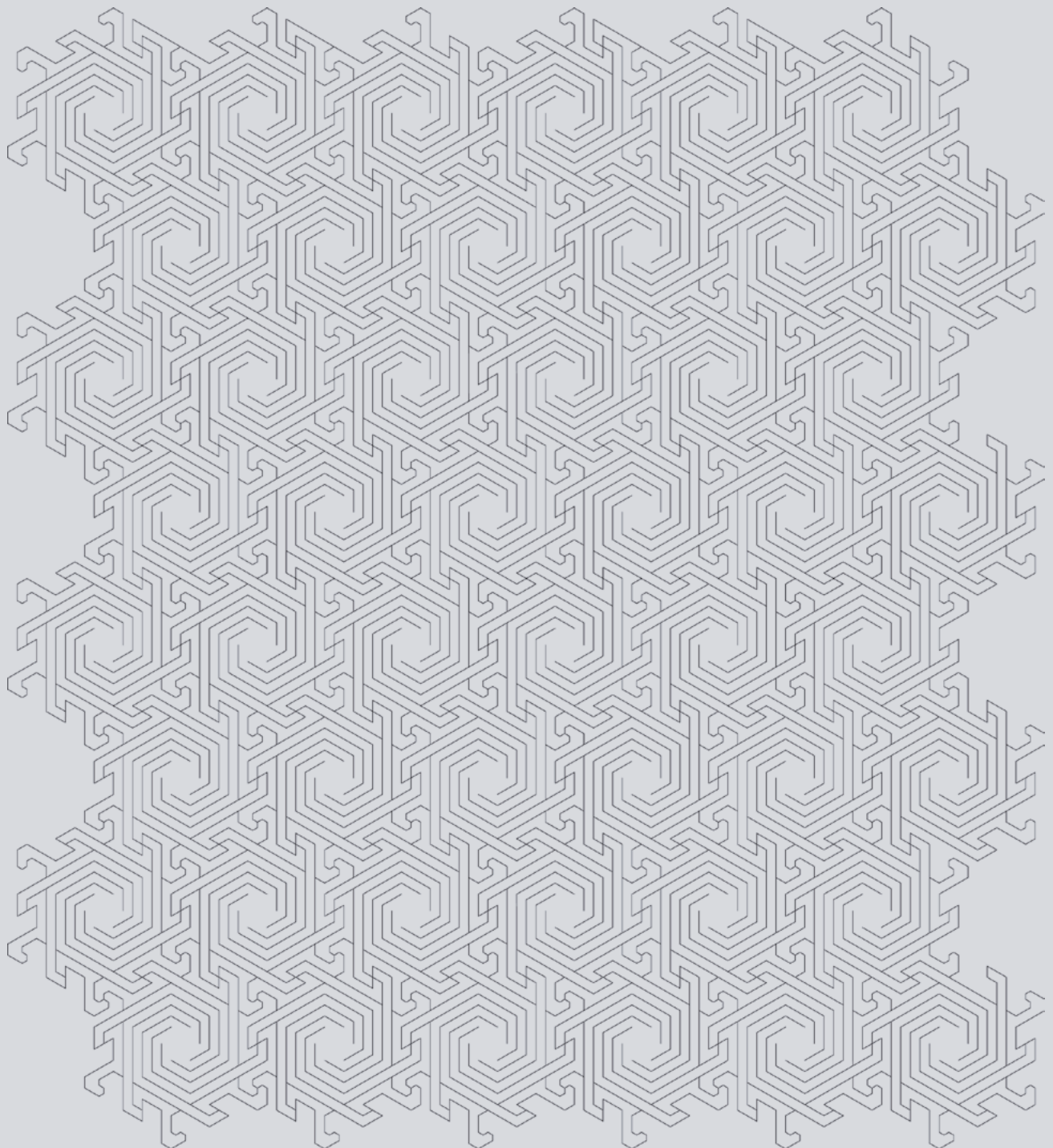


19 *Ibid.*, p. 559.

.....

UNA LECTURA DE IBN 'ARABĪ A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Jaime Flaquer García (Facultad Teología de Granada, Universidad Loyola)



Resumen: Ibn ‘Arabī propone una religión universal que engloba a todas las religiones pero que se teofaniza de manera sintética en la Ley revelada a Muhammad. Por ello sigue inspirando hoy visiones abiertas de la religión. Este artículo pretende contribuir a los intentos de aplicación al islam de las categorías de la Teología de las religiones cristiana que distingue entre los autores exclusivistas, los inclusivistas y los pluralistas. Para ello, analizaremos los textos del maestro sufí sobre la unicidad de la religión, el carácter universal del concepto de «Realidad de Muhammad» y la inclusión en ella de todas las revelaciones, particularmente la cristiana.

Palabras clave: islam, teología de las religiones, diálogo interreligioso, sufismo, mística.

**

Abstract: “A Reading of Ibn ‘Arabī in the Light of the Theology of Religions”. Ibn ‘Arabī proposes a universal religion which encompasses all religions but which is theophanised synthetically in the revealed Law to Muhammad. As such, it continues to inspire open visions of religion today. This article aims to contribute to attempts to apply the categories of Christian theology of religions that distinguish between exclusivist, inclusivist and pluralist authors regarding Islam. To this end, we will analyse the texts of the Sufi master on the unicity of religion, the universal character of the «Reality of Muhammad» and the inclusion in it of all revelations, particularly the Christian.

Keywords: Islam, theology of religions, interreligious dialogue, Sufism, mysticism.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el gran maestro sufí andalusí se han multiplicado estos últimos decenios y contamos cada vez con más traducciones en lenguas occidentales de su inmensa obra. Esto ha permitido que el interés por este genio del pensamiento universal traspase los límites de la comunidad sufí y de los que se confiesan como musulmanes. Hoy en día se interesan por su obra tanto personas que cumplen con los preceptos del islam y quieren profundizar en su sentido profundo como personas de otras religiones o incluso personas que buscan lo que se ha llamado una espiritualidad sin religión. Otros, además, ven en él una actualidad renovada dentro de la preocupación por el diálogo interreligioso. Es dentro de este ámbito que se enmarca el presente artículo.

De hecho, el cristianismo lleva más de medio siglo preguntándose cómo integrar dentro de su discurso teológico la pretensión de verdad de las otras tradiciones religiosas, después de haber cambiado radicalmente de perspectiva a raíz del concilio Vaticano II. Aunque el magisterio eclesial ha querido definir el «campo de juego de los teólogos¹, estos, católicos o protestantes, han desarrollado múltiples teologías para poder dar respuesta al evidente reconocimiento, por la experiencia del diálogo y del encuentro, de las múltiples bondades y de verdades que se hallan en las otras tradiciones religiosas. La cuestión se plantea cristianamente de la manera siguiente: ¿qué relación tienen estas verdades y esos caminos que también se presentan como «caminos de salvación» con Jesucristo que es el Camino, la Verdad y la Vida? ¿Se trata de caminos independientes o de caminos que conducen al Camino o tal vez de caminos incluidos en el camino?

En una época donde millones de musulmanes conviven con creyentes de otras religiones, es pertinente lanzar esta pregunta teológica también al islam, y de manera especial al sufismo, ya que este parece poder abordar esta cuestión de una manera genuina.

En este artículo presentaremos primero una síntesis de las distintas posturas teológicas cristianas frente a las otras tradiciones religiosas, veremos cómo esta cuestión se ha proyectado también hacia el pensamiento de Ibn 'Arabī², y analizaremos posteriormente en detalle los textos de este maestro sufí para contribuir a esta reflexión.

1 Más allá de los documentos conciliares, la reflexión teológica vaticana más importante la tenemos en el documento «El cristianismo y las religiones», de la Comisión teológica internacional, del 1996.

2 Maestro sufí andalusí (Murcia 1165 – Damasco 1240) extremadamente prolífico que no solo expresó su mística poéticamente, sino que con sus escritos fue probablemente el responsable de la edificación y sistematización del universo conceptual sufí a través de un pensamiento circular. Sin crear una cofradía propia, su influencia en el sufismo llega hasta nuestros días.

LA MIRADA DEL OTRO DE CADA RELIGIÓN

Cada religión queda interpelada por la existencia de otras pretensiones de verdad, y está obligada a dar algún tipo de respuesta teológica. El cristianismo ha reflexionado especialmente sobre desde los años 50. Desde que Alan Race publicó en 1983 «*Christians and Religious Pluralism*»³ se generalizó la clasificación de las distintas teologías cristianas de la religión en tres posturas: la exclusivista, la inclusivista y la pluralista.

Esta clasificación distingue las posiciones según si la verdad y la salvación se encuentran exclusivamente en la propia religión, si se hayan en otras pero están referidas a los criterios de la propia tradición, o si la verdad y la salvación se conciben de manera plural.

El exclusivismo católico está íntimamente relacionado con el famoso adagio «*Extra Ecclesiam nulla salus*» (fuera de la Iglesia de no hay salvación). Sin embargo, la Iglesia siempre mantuvo una posición moderada dentro de esta posición, pues se admitía la posibilidad de salvación individual para aquellos a los que no les hubiese llegado el anuncio de la fe o les hubiese llegado de manera deficiente, en cuanto al contenido o al ejemplo de los misioneros. La condena de la interpretación estricta del adagio quedó plasmada en una carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston a propósito de la postura extrema del sacerdote Leonard de Feeney⁴.

Alan Race considera a Karl Barth como «la forma más extrema de la teoría exclusivista»⁵ puesto que defiende que solo existe revelación en las Escrituras y, fuera de ella, todo intento del ser humano de llegar a Dios no es solo inútil sino también idolátrico. Siendo para él la religión una construcción humana, considera que ninguna puede salvar, ni siquiera la cristiana en tanto que religión. Barth parte del principio luterano de la *Sola Scriptura* y de la sola Gracia.

El inclusivismo mantiene la Unicidad de la revelación y la salvación en Cristo, pero abre la verdad y la salvación de los no-cristianos reconociendo los elementos santos y verdaderos que tienen sus tradiciones religiosas⁶. El cristianismo adopta mayoritariamente el inclusivismo a partir de la segunda mitad del s. XX a la vez que recupera la Patrística, y muy particularmente el concepto de las *Semillas del Verbo* de Justino. La plenitud se halla en Cristo, pero existen

3 Race, A. (1983)

4 Denzinger Hünemann, 2000, n.3866-3873

5 Race, 1983, p. 11.

6 *Declaración Nostra Aetate*, 2. Esta Declaración parece ir un poco más allá que la Constitución *Lumen Gentium* aprobada un año antes y que decía: «Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos (=no cristianos), la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio». LG 16

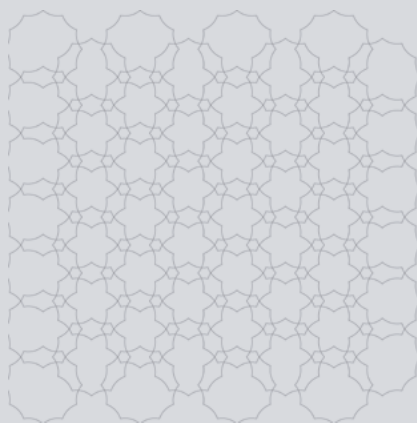
⋮

semillas de esta verdad en las otras culturas y religiones. El «cumplimiento» de estas, sin embargo, se da en la tradición cristiana. En el inclusivismo se admite que estas puedan tener una participación positiva en la salvación de sus fieles, aunque se les niega su autonomía.

El paso al pluralismo se da cuando se toma conciencia de la posición relativa de todo ser humano a un lugar y a una cultura, de manera que estas determinan toda formulación sobre Dios. Las religiones serían, para el pluralismo, formulaciones distintas, pero igualmente verdaderas de lo Real. En el pluralismo radical de John Hick, las religiones serían «incomensurables», utilizando la expresión de T. Kuhn⁷, sin posibilidad de juzgarse mutuamente (pues todo juicio se tendría que hacer desde la propia perspectiva, y por tanto, de manera inclusiva).

Sin embargo, otros pluralistas consideran que es necesario encontrar un principio universal superior que pueda juzgar la veracidad de las religiones, puesto que, de lo contrario, afirmar que una religión es camino de salvación sería una sentencia *a priori*. Hans Küng habló del criterio de lo «Hummanum»⁸: las religiones han de ser humanizadoras (también el cristianismo) para poder ser salvadoras. Es preciso reconocer que afirmar este criterio no nos soluciona gran cosa pues es preciso después saber cómo y a partir de qué le damos contenido, de una manera inclusiva o de una manera plural.

El hecho de que haya diversos exclusivismos, inclusivismos y pluralismos ha llevado a proponer clasificaciones de cuatro categorías⁹, a considerar solamente los dos extremos, o simplemente relativizar toda clasificación¹⁰. Todavía se complica más la cuestión cuando lanzamos la pregunta hacia los pensadores de otras tradiciones religiosas.



7 Teoría presentada en: *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, Th.

8 Véase Küng, H., 1987, en Swidler, 1987, pp. 231-250.

9 Por ejemplo: Knitter, P., 2007

10 Interesante reflexión de McCarthy, K., 2019, en Sumner B. Twiss, Bruce Grelle (eds.), p.73-117

IBN ‘ARABĪ Y LOS OTROS

Inspirador de pluralismos

No es un sinsentido aplicar también esta clasificación de posturas teológicas al islam en general y al sufismo en particular, puesto que, como el cristianismo, también se plantea la pregunta sobre la salvación de los no-musulmanes y sobre la verdad de las otras religiones, al menos de las llamadas celestes.

En numerosos encuentros interreligiosos donde quiere mostrarse la capacidad de apertura del islam se suele citar el famoso poema de Ibn ‘Arabī en un sentido pluralista:

«Mi corazón se ha convertido
 en receptáculo de toda forma:
 en pastos para las gacelas
 y monasterio para los monjes;
 en templo para los ídolos
 y Ka‘ba para el peregrino¹¹;
 en las tablas de la Torá
 y el volumen del Corán.
 La religión que yo profeso
 es la religión del amor.
 Adonde quiera que se orienten
 sus cabalgaduras,
 el amor es mi religión y mi fe»¹²

Es difícil encontrar hoy alguien que trabaje en el ámbito del diálogo interreligioso que no haya escuchado este poema. Pero, probablemente tampoco ha sido capaz de ir más allá de este poema dada la dificultad de la densa filosofía mística del Šayḥ¹³.

No hay duda de que el poema, en su literalidad, parece situar el amor por encima de todo, como criterio fundamental de discernimiento de la veracidad de las religiones, y que

11 Lit. «el que gira (a su alrededor)»

12 *Daḥā’ir*, (R.G. 116), pp. 245-246. R.G. es el número de registro de la amplísima obra Ibn ‘Arabī. Existe una traducción francesa de toda esta obra publicada por M. Gloton en 1996. Estos versos son parte de la casida XI, 13-15, p. 117.

13 Apelativo honorífico común en la literatura sufi: el maestro.

parece situar al Corán en un mismo plano que la Torá, la Ka'ba, el templo de los ídolos o el monasterio de los monjes. Todos parecen ser diversos caminos para llegar a lo fundamental: el amor.

En otro texto de tono pluralista, Ibn 'Arabī pone al mismo nivel cuatro sabidurías proféticas. Aquí, a diferencia del poema citado, el amor no aparece como el concepto englobante sino como uno más al lado de los demás:

«Dios me hizo contemplar los ríos. Me dijo: Busca donde terminan estos ríos. Miré y vi que desembocaban en cuatro mares. El primer río desembocó en el mar de los espíritus. El segundo río desembocó en el mar de la predicación divina. El tercer río desembocó en el mar del salmo y la acción de gracias, y el cuarto desembocó en el mar del amor. De estos cuatro ríos salían canales que regaban las plantaciones de los agricultores. Entonces volví a mirar los mares y vi que llegaban a un solo océano que los contenía a todos y en el que desembocaban. Y vi que los cuatro ríos salían de este único océano que todo lo abarca, donde tenían sus fuentes, y luego regresaban después de mezclarse con estos cuatro mares. Entonces Dios me dijo: 'Este océano que todo lo abarca es mi océano, y estos mares son míos, pero las orillas saben que ellos les pertenecen.»¹⁴

El destino final de todas las aguas es un océano sin orillas¹⁵, es decir, sin limitaciones. Este océano, sin embargo, no es solo el punto final sino también el origen de los ríos. Tiene, pues, un carácter de primordialidad y de ultimidad, como el Alfa y el Omega del Apocalipsis de san Juan¹⁶.

La identificación de las sabidurías proféticas con estos cuatro mares puede fácilmente deducirse. En una nota de la traducción española a esta obra¹⁷ se cita la interpretación de Ibn Sawdakīn: el mar de los espíritus corresponde a Jesús, el del discurso a Moisés, el del salmo a David y finalmente el del amor, a Muhammad. No hay duda de que este texto nos sugiere una postura pluralista e universalista, puesto que sitúa a Muhammad al nivel de los otros ríos.

Probablemente estos textos entre otros, han hecho afirmar a William Chittick que Ibn 'Arabī sería un exponente del pluralismo religioso si aplicáramos esta clasificación al islam. El subtítulo de su libro *Imaginal Worlds* es muy significativo: «Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity». En su introducción muestra que conoce bien los debates de la teología

14 *K. Mašāhid al-asrār* (R.G. 432) en Ruspoli, S., 1999, p. 74.

15 Este concepto ha inspirado el título de una importante obra de M. Chodkiewicz «Un Océan sans rivage».

16 V. Apocalipsis 1, 8.

17 Ibn 'Arabī, 1994a, p. 87, n. 2.

cristiana de las religiones y afirma explícitamente que Ibn ‘Arabī debería clasificarse en la categoría pluralista:

« En el ámbito de la diversidad religiosa, algunos sabios musulmanes se han decantado hacia el exclusivismo, otros hacia la apertura y el inclusivismo, y otros hacia una clara afirmación de la necesidad de la pluralidad. Ibn ‘Arabī representa probablemente el pensador más profundo y sofisticado de la última categoría. »¹⁸

Se trata probablemente del texto más claro que muestra cómo la categorización utilizada por la teología de las religiones cristiana para clasificar las diversas posturas también se ha utilizado desde los años noventa para interpretar el pensamiento del maestro andalusí, probablemente a partir de la influencia del famoso teólogo anglo-americano, John Hick.

Otros autores que también han utilizado la clasificación de las tres posturas teológicas de Race, han situado a Ibn ‘Arabī dentro del pluralismo. Es por ejemplo el caso de Reza Shah-Kazemi relacionando acertadamente a Ibn ‘Arabī no solo con Maestro Eckhart sino también con el autor hindú Shankara¹⁹. En esta obra, se ponen en relación estas tres tradiciones religiosas a partir de estos autores desde la óptica de la llamada escuela «perennialista» de Frithjof Schuon, inspirándose en el tradicionalismo de René Guénon. Para esta escuela existe una «filosofía perenne» que atraviesa los siglos, las culturas y las religiones, y que pone de manifiesto una «unidad trascendente de las religiones» más allá de las formas concretas de cada una. R. Guénon y F. Schuon han influido poderosamente en la manera como ha sido leído Ibn ‘Arabī por los especialistas en la segunda mitad del s. XX²⁰. Seguramente, gracias a esta lectura, se ha abierto a los no musulmanes -en sentido estricto- la posibilidad de enriquecerse e inspirarse del *Šayḥ al-Akbar*²¹. El carácter profundamente abierto de la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society con sede en Oxford puede considerarse una herencia.

18 Chittick, W. C., 1994, p. 6.

19 Shah-Kazemi, R., 2006. Este autor forma parte del Instituto de estudios ismaelíes de Londres.

20 Para una presentación de la lectura perennialista que F. Schoun hace de Ibn ‘Arabī relacionándolo con la filosofía *advaita* hindú y con el arrianismo cristiano: LIPTON, Gregory, 2017, pp. 258–293.

21 Apelativo que suele recibir Ibn ‘Arabī, llamado «el maestro máximo».

⋮

Otras interpretaciones acerca del Šayḥ

Sin embargo, no todos los investigadores del Maestro comparten esta misma visión. A principios del s. XX, el sacerdote e islamólogo español, Asín Palacios, confesaba que no encontraba «ninguna base documental, en sus libros dogmáticos, que justificasen la sospecha de su creencia en la religión universal como instrumento sincrético de perfección ascética.»²² Dicho de otro modo: a pesar de encontrar elementos cristianos en su pensamiento, Asín Palacios no lo situaba fuera del marco islámico tradicional. Por tanto, Asín Palacios, si hubiese conocido la clasificación triádica de Race, lo habría situado dentro del inclusivismo.

Desde una perspectiva totalmente diferente, M. Chodkiewicz se esforzó siempre en situarle dentro de la ortodoxia islámica mostrando cómo el Corán y la Sunna son omnipresentes en su obra²³, sin negar por supuesto sus particularidades que provocaron las suspicacias e incluso el rechazo abierto de otros autores clásicos.

El profesor de la Michigan State University, Mohammad Hassan Khalil, ha dedicado parte de su investigación en la aplicación de la triple caracterización de Race a los pensadores musulmanes, Ibn 'Arabī entre ellos. En su obra sobre la «salvación de los otros» sitúa a Ibn 'Arabī en un «inclusivismo liberal» más abierto que el de al-Gazālī o el de Ibn Taymiyya²⁴. Sorprende la clasificación de este último también dentro del inclusivismo, pero Khalil lo hace fijándose casi exclusivamente en la cuestión de la salvación. Desde este punto de vista, la concepción de un infierno no eterno -o al menos un infierno no eternamente doloroso- abriría la puerta del paraíso, o al menos de un infierno paradisiaco (una vez que hubiera acabado su tarea la Justicia divina y empezara a actuar la Misericordia omni-englobante) a los pecadores o a los fieles de otras religiones.

Khalil describe a Ibn 'Arabī diciendo que ofrece una propuesta «cuasi universalista» puesto que, según él, aunque hay un momento en el que las puertas del paraíso se cierran ya para siempre, los habitantes del infierno dejarán de sufrir cuando hayan pagado por sus culpas²⁵. Ibn Taymiyya, por su parte, considera que pueden salvarse en el momento del juicio aquellos que no han aceptado el islam porque no les ha llegado la predicación. Para él, sin embargo, todos, incluso los más contrarios a Dios llegarán al paraíso cuando la Misericordia de Dios abarque a todas las cosas²⁶.

22 Asín Palacios, M., 1990, pp. 265-266.

23 Véase, p. ej., M. Chodkiewicz, 1992, pp. 132-147. V. también Chodkiewicz, 1993, pp. 201-224.

24 M. H. Khalil, 2012. Este autor editó al año siguiente un libro con las ponencias de un congreso sobre esta misma temática con un título similar: Khalil, M.H., 2013.

25 Khalil, 2012, p. 72.

26 Khalil, 2012, p. 75.

La visión de estos autores del islam como una religión superadora de las anteriores (englobando lo mejor de ellas y superándolas) es determinante para que Khalil les sitúe en el inclusivismo.

El hecho de que unos autores sitúen a Ibn ‘Arabī en una postura inclusiva y otros en una postura pluralista ha llevado recientemente a Ezra Akay Dag a proponer una clasificación de la teología de las religiones del islam con dos opuestos simplemente: las posturas exclusivistas y las posturas pluralistas, ya que, en su opinión, o bien los autores, como Khalil, incluyen en el inclusivismo algunos elementos de la teología exclusivista, o bien no diferencian suficientemente inclusivismo y pluralismo²⁷. Akay Dag considera que es difícil aplicar al islam una clasificación pensada para la teología cristiana, por eso es mejor utilizar una clasificación dual, y en cualquier caso, servirse de ella para identificar tendencias sin forzarse a imponer una tipología construida para el cristianismo²⁸.

A pesar de las dificultades señaladas, considero que la limitación a dos categorías no respeta suficientemente la diversidad de las posiciones pluralistas entre sí, así como las de los distintos exclusivismos. La clasificación de Race continúa siendo útil también para el islam mientras se defina claramente en base a qué clasificamos a los distintos autores sin negar la posibilidad de situar a un autor en otro grupo si se considera otra perspectiva. De hecho, la clasificación cristiana de Race no se identifica exactamente con la clasificación que considera qué es lo fundamental para la salvación. Según esta, en el cristianismo, hablamos de eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo. La confusión e identificación entre las dos clasificaciones provoca las disparidades en las presentaciones de los autores. Karl Barth, por ejemplo, es un teólogo cristocéntrico en lo que se refiere a la salvación pero es exclusivista en lo que respecta a la revelación.

Cuando estudiamos el islam, es preciso utilizar el «equivalente teológico» a estos tres elementos. El eclesiocentrismo centrado en el «*extra ecclesiam nulla salus*» tendría en el islam un equivalente: fuera de la confesión de fe musulmana no hay salvación, es decir, de la pertenencia explícita al islam a través de la *šahāda*. Por tanto, podríamos hablar de un «ummacentrismo».

Si el equivalente teológico al Cristo «engendrado no creado» en el islam es el Corán increado, el cristocentrismo tendría como equivalente un «coranocentrismo» que significaría que la salvación estaría abierta a todos los fieles de otras religiones que creen en Dios según lo concibe el Corán, tal como lo determina el versículo siguiente:

27 AKAY DAG, E., 2022, p. 11.

28 AKAY DAG, E., 2022, p. 12.

⋮

«Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes creen en Allāh y en el último Día y obran bien, esos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes.» (C. 2:62)²⁹

El teocentrismo en el islam se daría cuando se dejase solo a Dios el juicio sobre quién salva y quién no, aunque la forma de creencia de un individuo no coincidiese con la definida en el Corán como normativa. De igual manera que el teocentrismo cristiano considera que existe un acceso a Dios por vías religiosas diferentes, su equivalente islámico sería el que concibiese que las otras fes serían también caminos para llegar a Él. Igual que hizo John Hick después de recibir numerosas críticas por el concepto mismo de «teocentrismo», esta postura tendría que dar también el paso hacia un «Realcentrismo» para poder abarcar a las religiones no teístas. No hay duda de que esta postura teológica no es fácil de sostener en el islam dada la centralidad de la confesión en la unicidad de Dios, igual que tampoco corresponde al Magisterio de la Iglesia. Pero, por lo que respecta a Ibn 'Arabī, ya encontramos en él la utilización del apelativo *al-Ḥaqq*, lo Real, para referirse a Dios.

Quizás lo más cercano al «Real-centrismo» en Ibn 'Arabī sea su concepto de «Dios de las creencias». Con este, se distingue lo que podríamos llamar el «Dios en sí» del «Dios para nosotros», la esencia incognoscible e indecible de Dios y la manifestación de Dios a la humanidad. Esta es una distinción que también hace Maestro Eckhart distinguiendo al Dios en sí y al Dios revelado trinitariamente. Ibn 'Arabī está convencido de que «Dios no se manifiesta (*yataḡallā*) a la creatura más que *en* la forma (*fī ṣūra*) de la creatura.»³⁰ Esta idea atraviesa toda la obra de *Fuṣūṣ al-ḥikam*. El Maestro sufi cita a menudo ese principio óptico clásico que asume uno de sus referentes, Ḡunayd: «El color del agua corresponde al de su recipiente».

Ibn 'Arabī interpreta desde aquí un hadiz que tiene mucho interés respecto a la cuestión de la salvación:

«En el Día de la Resurrección, Allāh se presentará a los siervos bajo una forma desconocida para ellos. Dirán: <¡Buscamos refugio en Allāh tal como le conocemos habitualmente, hasta que nuestro Señor venga a nosotros! Ciertamente, entre nosotros y Él, hay un signo en la conciencia por el que reconoceremos a nuestro Señor cuando venga a nosotros>. Entonces Allāh vendrá a ellos según la forma en la que le conocieron y dirán: <¡Eres Tú nuestro Señor!> Y en ese momento, le seguirán>»³¹

29 Corán (C.), trad. Julio Cortés.

30 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. IV, 110 (en adelante *Fut.*). Si no se indica lo contrario la traducción es directa del original. Tiene su interés fijarse aquí en la preposición « en » utilizada (*fī*).

31 A partir de la traducción francesa en: Ibn 'Arabī, 1986, p. 266, n. 7.

Es decir, Dios aparecerá justo antes del juicio final bajo una forma diferente al Dios de su creencia. Pero para evitar que los fieles vayan al infierno por rechazar al Dios verdadero (que ahora se presenta de una manera desconocida), Dios cambiará de nuevo de forma y se adaptará a su creencia, para que los fieles puedan aceptarle.

Dado que para Ibn ‘Arabī no puede adorarse más que a Dios, ya que Dios está en cualquier dirección hacia la que se prosterne el creyente³², podemos ver aquí un elemento pluralista. De hecho, el asociacionismo aparece incluso como imposible metafísicamente. No se puede adorar a nadie más que a Dios, aun cuando el asociador piensa que adora a un asociado³³.

Incluso el maestro sufi dice expresamente que «el asociador posee un <toque> de unicidad (...) puesto que ha hecho del asociado un intercesor ante Dios (...) Poseen un cierto olor de unicidad»³⁴. Y cita también un hadiz *qudsī*³⁵ donde Dios mismo dice:

«Sacad del Fuego a los que tengan en su corazón ni que sea una ínfima parte del peso de un grano de mostaza de fe».³⁶

Sin embargo, Ibn ‘Arabī continúa situando a los asociadores en el infierno, aunque ciertamente la Misericordia de Dios no les abandona:

«Por este olor de unicidad -aunque (los asociadores) no salgan del infierno- Dios no tarda en concederles ciertas gracias (actuando) sobre las causas de sus suplicios. La gracia menor que Él les da es la de enfriar el calor, y al contrario, caldear el viento helado para que puedan sentir un poco de placer, puesto que poseen un (cierto) olor de unicidad. (...) Según la Palabra de Dios: <Mi misericordia abarca a todas las cosas>. Y también: <Mi misericordia precede a mi cólera>»³⁷

Por ello, aunque algunos autores han definido a Ibn ‘Arabī como universalista, es decir, presentando una religión universal omni-abarcante, incluido el mismo islam, hay que reconocer que hablar de él como «cuasi-universalista», tal como propone Khalil, parece mucho más adecuado.

32 Véase C. 2: 115.

33 Véase Ibn ‘Arabī, 1994b, p. 161.

34 *Fut.* I, 534.

35 Palabra profética donde Dios habla en primera persona.

36 *Fut.* I, 534, a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 2001, pp. 97-98.

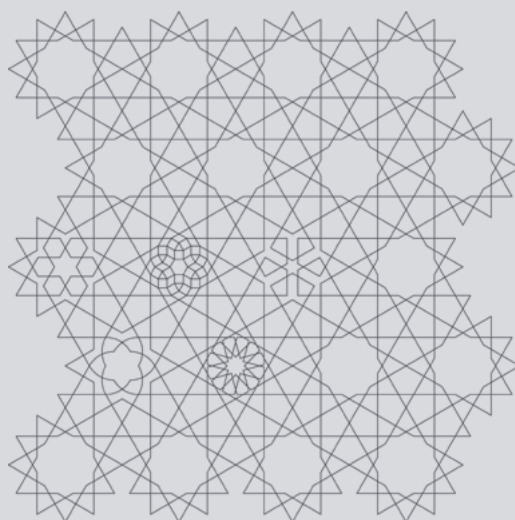
37 *Fut.* I, 534.

A pesar del bello poema citado más arriba y de la imagen de los cuatro ríos, no existe en absoluto una equidistancia entre todas las religiones respecto a lo Real (al-Ḥaqq) en el pensamiento del Maestro sufi. Más bien existe un inclusivismo de todas las revelaciones y teofanías en la Realidad de Muhammad (equivalente al Logos arriano) cuya perfecta manifestación terrestre no es otro que el Profeta histórico. Además, conviene no olvidar su posición respecto a la necesidad de cumplir, en su versión más estricta, con el Pacto de Omar respecto a la sumisión de los cristianos, con unos textos que bien podrían ser definidos como exclusivistas³⁸.

Es preciso, pues, distinguir el moderno teocentrismo y pluralismo más extremo de John Hick de la propuesta akbarí. Esto no debería extrañarnos, puesto que Ibn 'Arabī es un pensador medieval que bebe indirecta pero poderosamente del neo-platonismo³⁹ y John Hick es un moderno que parte de Kant.

El situar al maestro sufi en su contexto no significa que pueda interpretarse e inspirar a partir de las numerosas aperturas que apunta su pensamiento. De hecho, como podría decir Gadamer, la interpretación canónica para hoy de un texto del pasado no tiene porqué ser ni su sentido literal ni la intención de su autor.

Veamos, a partir de los textos del maestro sufi cómo entiende la universalidad omni-abarcante de la teofanía definitiva en la persona de Muhammad.



38 Véase la carta de Ibn 'Arabī en *Fut.* IV, 547-248 y *Muḥāḍara*, vol. II, p. 311. Hay una traducción inglesa acompañada de un estudio en el artículo: Scattolin, 1998, pp. 37-55 ». Así Palacios traduce una parte en castellano en *El islam cristianizado*, pp. 93-94.

39 He escrito algunos apuntes sobre esta influencia en Flaquer, J. (2009).

UNIVERSALIDAD DE MUHAMMAD Y PARTICULARIDAD DE JESÚS

Jesús como sello, no como omega

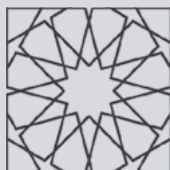
El que no es primero no es último (Jesús)

Todas las sabidurías de Jesús y las de los demás profetas están incluidas en la Realidad Muhammadiana. Jesús, como Palabra de Dios⁴⁰, está pues también incluido en el que recibió todas las Palabras a pesar de que Ibn ‘Arabī diga sobre Jesús mucho más que definirle como un simple profeta⁴¹. Reconoce en Jesús un reflejo de la divinidad, pero solo es una Palabra particular frente al carácter sintético de la Realidad de Muhammad. Aunque esta Realidad es una realidad creada, es la primera en el orden de existencia y sintética en el orden de aparición en el mundo terrenal. Así, a la Realidad de Muhammad se le atribuyen una serie de funciones equivalentes a las del Logos arriano: el Hijo en el arrianismo es la primera criatura de Dios. No es de su propia naturaleza, sino que sirve de modelo para el resto de la creación. Este rol lo asume la Realidad de Muhammad en el pensamiento de Ibn ‘Arabī.

En un hadiz recogido en el libro *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, se nombra a Jesús como el último y a Muhammad como el primero de la comunidad musulmana:

«¿No será destruida una comunidad de la que yo soy su primero, Jesús su último y el Mahdī su medio.»⁴²

Este hadiz se menciona en relación con el misterio de la constitución triádica de la realidad (*al-tatlīt*) de la que la relación entre Muhammad, el Mahdī y Jesús es el símbolo. Uno de los ejemplos ofrecidos es el de una antropología del Espíritu, el alma y el cuerpo, donde el primero es el Califa, el segundo su ministro, y el cuerpo su lugar de acción.



40 En un artículo desarrollo toda la significación que tiene para Jesús el ser una Palabra que procede de Dios y que vuelve a Él: es el paradigma del viajero y peregrinante. Véase Flaquer, J. (2015).

41 De hecho tiene una importancia central en la vida personal de Ibn ‘Arabī. V. Flaquer, J. (2016), pp. 103-107.

42 *Tanazzul al-amlāk*, p. 102 / *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, p. 257. Estos dos títulos corresponden a la misma obra. Sin embargo, el *K. Šaqq al-ġayb* es una obra donde encontramos el mismo texto, lo que confirma que esta obra no fue compuesta por el Šayḥ tal como está presentado, sino que es una recopilación de textos de diferentes obras.

Un texto del *'Anqā'* atribuye incluso a Jesús el carácter concluyente de la letra *yā'*, utilizando la misma imagen griega relativa a la letra Omega:

«En la Sura del Hierro⁴³ hay un pasaje en el que [Jesús] se incorpora [a la lista de santos] como el *yā'*, de tal forma que es imposible que se le siga⁴⁴». ⁴⁵

La última letra del alfabeto árabe representa la finalización del ciclo de santidad con Jesús⁴⁶. Curiosamente, el nombre de Jesús en árabe, *'Īsā*, termina con una letra que se escribe como *yā'*. El Nuevo Testamento confiesa que Jesús es el Alfa y la Omega, dos atributos que el Islam reserva para Dios, que es el Primero y el Último. Estos dos Nombres pertenecen a los 99 Nombres Divinos. Aunque mantiene la trascendencia de Dios, el sufismo de Ibn 'Arabī presenta a Muhammad como la manifestación terrenal más perfecta de estos dos Nombres.

El hecho de que Jesús sea, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, el Sello de la Santidad Universal (el último santo cuando descienda al final de los tiempos) podría hacer pensar que, en el sistema akbarī, es el Omega, aunque no sea el Alfa. Pero estrictamente hablando, quien no es el Primero no puede ser el Último porque estos dos Nombres son los dos extremos de un círculo en el que el final vuelve al principio.

Jesús posee el carácter de Último desde un punto de vista muy concreto, pues su propia ley es penúltima: es decir, la ley cristiana es derogada por la islámica. Jesús vendrá como juez y sello al final de los tiempos según Ibn 'Arabī, pero este poder de juicio dista mucho del atributo confesado por los cristianos, para quienes Jesús recibe el poder del Hijo del Hombre para ser juez de las naciones. El Jesús cristiano como juez significa que es el modelo, y que la humanidad será juzgada por el modo de ser Hombre de Jesús. En el Islam, su juicio se refiere a un gobierno terrenal como el de un gran y justo Califa antes de su muerte definitiva y que llegue el Día del juicio.

Jesús es el Sello, pero en su regreso se situará detrás de Muhammad como su discípulo. Por eso, aunque descienda al final de los tiempos, Ibn 'Arabī sigue encuadrado perfectamente en la «ortodoxia» musulmana. La Ley de Jesús queda en este punto abolida y Jesús legislará con la Ley de Muhammad a la vez que suprimirá sus escuelas jurídicas. Se recuperará la pureza original del islam antes de la división de las escuelas interpretativas. Esto significa que Jesús descenderá después del Mensajero de Dios, pero Muhammad conservará su categoría de síntesis de todas las leyes reveladas.

43 C. 57

44 Es decir, imposible que haya alguien detrás o después de él.

45 « *Ullhiqa bi-l-yā'* ». *'Anqā'*, p.76 / Ibn 'Arabī, 1999, p. 519. Sin embargo en la versión de Dār al-Intiṣār al-'Arabī, encontramos: « *al-ḥaqqu tāliyān* ».

46 En un artículo dejo apuntado el hecho de que Jesús, en el pensamiento de este maestro sufí, posee la ciencia de las letras, que es la ciencia de la creación. Véase Flaquer, J. (2011), pp. 891-894

La doctrina de Ibn ‘Arabī sobre la ley de Jesús en su primera venida no difiere de la de la tradición. La ley de Jesús es abrogada por la ley definitiva, pero esto no impide que la ley de Jesús sea una ley revelada, una ley celestial según la expresión habitual. La novedad consiste en ver a Muhammad no solo como un profeta que abroga las leyes anteriores, sino también como la fuente de todas las leyes. Así, Muhammad no solo es el último, sino también el primero. Como Sello de los Mensajeros, es el guardián y la fuente, no solo el fin. Así como todo el Corán es una ley muhammadiana y las últimas suras abrogan a las primeras, todas las leyes son muhammadianas y las primeras son abrogadas por las últimas⁴⁷. De hecho, el Muhammad histórico es la manifestación plena y externa de una realidad llamada la Realidad de Muhammad, que es la primera realidad creada por Dios y su reflejo más perfecto.

Dicho esto, Ibn ‘Arabī también atribuye una cierta preexistencia a Jesús en su *Kītāb al-Mi‘rāj* en el sentido de que, como Espíritu, es la fuente de la vivificación de Adán. El texto tiene una fuerza mística sin igual.⁴⁸

Jesús es el Sello pero no posee la ultimidad porque descenderá como discípulo de Muhammad. La Ultimidad de Muhammad le llega a través de la estación que recibirá en el Día de la Resurrección llamada: la «estación alabada»⁴⁹, y que corresponde al hadiz que dice: «Soy el Príncipe (*sayyid*) de la humanidad en el Día de la Resurrección.» Esta es la estación que concede al Profeta el don de la intercesión universal, y la plenitud de la Presencia de todos los Nombres en él.

No vemos a Muhammad colocado como juez universal como se ha afirmado de Cristo en el cristianismo, pero estará presente en el juicio de los seres con esta función de intercesión.⁵⁰

El que no es el último no es el primero (Adán)

En relación con Adán, podemos decir lo mismo: quien no es Último no es Primero. Adán es el primer padre de la humanidad según Ibn ‘Arabī y el primer Hombre en el orden de aparición, es decir, el primero que cumple en su vida el atributo del Hombre Perfecto: el que guarda el depósito de los Nombres Divinos y es capaz de ser el espejo de la divinidad. Él es el objetivo de la creación, y Adán es la primera manifestación en la tierra de este concepto de Hombre Perfecto. Pero esto no le otorga el estatus de primacía. Adán es el primer padre corporal de la humanidad, pero Muhammad conserva el título de primer

47 V. Gilis, Ch.A., 1993, p. 268.

48 V. *al-Isrā’*, p. 80.

49 En árabe, *maqām maḥmūd*.

50 Ibn ‘Arabī explica esta estación en la 73ª respuesta del 73º cap. de *Fut*. A partir de la trad. de M. Gloton en Ibn ‘Arabī, 2000, pp. 168-170, n. 81.

padre espiritual⁵¹. Pues, Adán es el primer Hombre Perfecto en el orden de aparición en la tierra, pero Muhammad es el primero en el orden de existencia, aunque, en relación a su aparición, es el último de los enviados.

Aquí encontramos una idea muy repetida por el Šayḥ basada en el hadiz que mantiene toda la estructura conceptual de la Realidad Muhammadiana:

«Fui profeta [=yo, Muhammad] cuando Adán aún estaba entre el agua y la arcilla». ⁵²

Este hadiz no está incluido en las colecciones canónicas, pero tiene el peso de la teoría de la preexistencia de una Realidad llamada «muhammadiana» y de la que el histórico Profeta Muhammad es su perfecta revelación. Su preexistencia hace posible la idea de que todos los profetas son implícitamente muhammadianos porque reciben su profecía de esta Realidad.

El teólogo cristiano no puede evitar sorprenderse por la analogía con uno de los dichos de Jesús recogidos en el Evangelio de Juan:

«Los judíos le dijeron: <¿No tienes cincuenta años y has visto a Abraham!> Jesús les respondió: <En verdad, en verdad os digo que antes de que Abrahán existiera, Yo Soy>.» (Jn 8:57-58)

Muhammad ya existía antes de la aparición de Adán en la tierra, pero su estatus sigue dominado por el Nombre *al-Bāṭin*, el Interior u Oculto:

«Al principio, el estatus de Muhammad (*ḥukm*) estaba oculto (*bāṭin^{am}*) en el interior de todas las legislaciones que aparecieron de la mano de los profetas y los enviados. Después, su estado apareció visiblemente (*ẓāhir^{am}*)». ⁵³

Muhammad, que existe antes que Adán, permanece, sin embargo, oculto en las leyes reveladas. Si hubiera sido visible, los profetas habrían tenido que seguirlo. Permanece oculto pero no como un hombre cualquiera sino como un profeta según su palabra:

«Muhammad dice: <Yo era un profeta>⁵⁴ y no <Yo era un hombre>, ni <Yo existía> (...) Muhammad comunicó así que ya poseía la profecía antes de la existencia de los profetas que son sus delegados (*nuwwāb*) en este mundo.» ⁵⁵

51 V. *Fut.* I, 5.

52 V., p.ej., *Fut.* I, 109; *Fut.* III, 400.

53 *Fut.* I, 143.

54 Se refiere al famoso hadiz citado más arriba: « ... cuando Adán estaba entre el agua y la arcilla. »

55 *Fut.* I, 143-144.

El término «delegado» utilizado es decisivo para poder hablar de Muhammad no solo como la síntesis final de todas las leyes reveladas, sino como la fuente y el principio de todo. Mientras está oculto, las leyes de Abraham, Moisés, Jesús y todos los demás profetas pueden aparecer y ser visibles. En cambio, cuando la Ley de Muhammad se rige por el Nombre *al-Ẓāhir* (lo Visible o lo Externo), las demás deben desaparecer por el eclipse producido por la Luz de Muhammad⁵⁶.

Los tres ciclos de circunambulación que el peregrino debe realizar alrededor de la Ka'ba sirven de imagen al Šayḥ para representar el carácter de primero y de último de Adán y de Jesús, respectivamente. El primer grupo de siete vueltas que da el peregrino nada más llegar simboliza el inicio de la profecía con Adán. El último grupo de vueltas representa el ciclo de Jesús. En medio de la peregrinación están las circunambulaciones de la *dispersión* (*ifāda*) o de la *visita* (*ziyāra*), que es el único ciclo de vueltas que el peregrino no puede perder. Si llega tarde, cuando todos los demás peregrinos están haciendo las circunambulaciones de la mitad, estas tienen valor para él como las de la llegada y las de la mitad juntas. Asimismo, si tiene que marcharse antes, estas rondas intermedias son también las de despedida para él:

«Las circunambulaciones de llegada (*tawāf al-quḍūm*) se oponen a las de despedida (*tawāf al-widāʾ*), al igual que los Nombres el Primero y el Último: <Para Allāh, Jesús es como Adán> (C. 3: 9), y el ciclo del Reino (*mulk*) ha llegado a su fin. Las circunambulaciones de la despedida [corresponden al versículo]: <Hay una barrera (*barzaḥ*) entre ellos que no sobrepasan. ¿Cuál de las bendiciones de tu Señor vas a negar?> (C. 55: 20)».⁵⁷

La reflexión del Šayḥ continúa a partir del concepto de *barzaḥ* o istmo, que es cualquier realidad que se encuentra entre dos extremos, haciendo una función de separación y de conexión a la vez. El istmo, dice, se identifica con los extremos al mismo tiempo que asegura la distinción entre ellos. En el pensamiento de Ibn ʿArabī, el Hombre Perfecto es considerado un istmo por su relación con los mundos espiritual y material. En el caso de la imagen de las circunambulaciones, Ibn ʿArabī parece identificar *las circunambulaciones de la visita* con el Enviado que, por un lado, recibe la revelación del ángel y, por otro, entrega su mensaje.

⁵⁶ *Fut.* I, 144.

⁵⁷ *Fut.* I, 708.

MUHAMMAD: SÍNTESIS UNIVERSAL

Muhammad recibe todas las Palabras

Si Muhammad posee el conocimiento del primero y del último, según los hadices, si existe antes que Adán y si es el último en cuanto a las leyes reveladas, es porque ha recibido todas las Palabras. Él es la síntesis universal y realiza en su persona el objetivo de la creación que es el Califato supremo:

«Cuando Allāh estableció a Adán como Maestro (*ustād*) de los ángeles, les enseñó todos los Nombres; entonces supieron que era el Califa de Allāh en Su Tierra en el modo axial, y no un mero sucesor. Luego, los Perfectos siguieron recibiendo el oficio califal unos de otros hasta llegar al Señor Supremo cuya perfección está atestiguada, Muhammad -¡sobre él sea la Gracia y la Paz! - Aquel que nos dio a conocer que era un Profeta mientras Adán estaba entre el agua y la arcilla: el agua es la existencia del alma y la arcilla es la existencia de Adán; aquel que recibió las <Palabras Sintéticas> al igual que Adán había recibido la totalidad de los Nombres; aquel a quien Allāh enseñó los Nombres que había enseñado a Adán para que adquiriera <la Ciencia de los primeros y de los últimos>. Por lo tanto, Muhammad es el Califa supremo y el más grande de los *Imames*, mientras que su comunidad es <la mejor de las que han existido para los hombres> (Corán 3: 110).»⁵⁸

Ya hemos mencionado que según Ibn 'Arabī, Adán recibe los Nombres pero Muhammad recibe los Nombres y su significado⁵⁹, es decir, su exterioridad e interioridad, las dos dimensiones de toda realidad. Los Nombres recibidos no son simplemente los nombres de las cosas, como ocurre en el relato bíblico en el que Adán nombra las cosas; son los Nombres de Dios. Y la recepción no es un mero conocimiento teórico, sino una identificación tal que el Hombre se convierte en un espejo de Dios. ¿Por qué no es un dios, entonces? Primero, porque recibe los Nombres por gracia: no le pertenecen. Y segundo, porque los recibe uno tras otro y no en un solo Nombre que los unifique a todos⁶⁰. Este Nombre sintético es, sin duda, el de Allāh, que no es uno de los 99 conocidos.

Por este carácter sintético, Muhammad se convierte en la epifanía del equivalente akbarí del Logos cristiano: la Realidad Muhammadiana. Con este hecho, Ibn 'Arabī recuerda una afirmación de 'Ā'īša con respecto al Enviado de Dios: «Su comportamiento moral (*huluq*) era el Corán». Entonces el Šayḥ afirma:

58 *Fut.* III, 400; A partir de Ch.-A.Gilis, 1993, pp. 249-250.

59 *V. Fut.* I, 109; *Fut.* IV, 398.

60 *V. Fut.* III, 409.

«Quien quiera ver al Mensajero de Dios, entre aquellos de su comunidad que no pudieron conocerlo, que mire el Corán. No hay diferencia entre mirar el Corán y mirar al Mensajero de Dios. Es como si el Corán fuera una recreación (*intiṣāʿ*) de una forma corporal llamada Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muṭṭalib. El Corán es el discurso (*kalām*) de Dios, y es Su atributo. Muhammad era todo un atributo del Dios Altísimo. Así, quien obedece al Mensajero obedece a Dios, pues no habla desde las pasiones. Es el lenguaje de Dios.»⁶¹

Aquí, obviamente, el Corán no se identifica con el *muṣḥaf* (volumen material) concreto, sino que es el Libro del mundo.

«Creemos (...) en lo que se le dio a Moisés y a Jesús».

Al final de las *Futūḥāt*, en su capítulo sobre los *Consejos* espirituales, encontramos uno de los versículos coránicos sobre Jesús dentro de una larga lista de versículos de la sura *al-Baqara*, presentada como una lista de órdenes y prohibiciones reveladas por Dios *sobre el corazón de Muhammad*. El versículo sobre Jesús citado es:

«Di: Creemos en Allāh y en lo que se nos ha revelado, y en lo que se ha enviado a Abraham e Ismael e Isaac y Jacob y las Tribus, y en lo que se dio a Moisés y a Jesús, y en lo que se dio a los profetas, de parte de su Señor». (C. 2: 136)⁶² ».

En el pensamiento del Šayḥ, este versículo se convierte en una prueba más de la inclusión de todas las leyes y revelaciones en la de Muhammad. Las revelaciones de los profetas, cada una de las cuales es una Palabra de Dios para una comunidad específica, es asumida por quien recibió todas las Palabras.

La unidad muhammadiana en la multiplicidad de formas

El versículo de la sura *al-Šūra* relativo a Jesús también es interpretado por Ibn ʿArabī como un ejemplo de la unidad divina en la multiplicidad de formas:

«Os ha legislado en materia de religión lo que ordenó a Noé, lo que os revelamos y lo que ordenamos a Abraham, a Moisés y a Jesús: *Estableced la religión y no la hagáis objeto de división. Aquello a lo que llamáis los asociadores les parece enorme*’ (C. 42: 13), [es decir] a la unidad (*al-waḥda*), pues Él es múltiple en formas (*kaṭīr bi-l-aḥkām*), y a Él pertenecen

61 *Fut.* IV, 60-61.

62 El versículo continúa diciendo: «No hacemos ninguna distinción entre ellos. A Él nos sometemos», pero esta parte no está citada aquí. *Fut.* IV, 524.

⋮

los más Bellos Nombres. (...) Del mismo modo, el mundo, como mundo, es Uno, mientras que es múltiple en sus formas y personas.»⁶³

De forma aún más clara, Ibn 'Arabī explica en otro lugar este versículo coránico que afirma explícitamente la unidad de la religión:

«<Os ha legislado en materia de religión lo que ordenó a Noé, lo que os revelamos y lo que ordenamos a Abraham, Moisés y Jesús> (C. 42: 13). Luego dijo: <Estos son los que Allāh ha guiado, así que sigue su guía> (C. 6: 90). Este es el camino unificador (*al-ṣirāt al-ḡāmi'*) de todos los profetas y todos los mensajeros, es el establecimiento de la religión (*iḡāmat al-dīn*) y [no debe ser] causa de división⁶⁴ (...). La religión de todos los profetas es Una (*wāḥid*), (...) todos vienen de Dios (...). Y, las diferencias que existen en sus formas (*aḥkām*) se deben a la legislación que Dios ha dado a cada mensajero. El Altísimo ha dicho: <A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un plan a seguir. Si Allāh hubiera querido, os habría hecho a todos una sola comunidad> (C. 5: 48).⁶⁵

La Ley es, pues, única y todas sus formas comparten la misma esencia:

«Habiéndote mostrado el estatus (*maqām*) de Jesús en el momento de su descenso, considera el asunto como quieras. Si prefieres hablar de dos leyes que tienen la misma esencia, dilo, y si prefieres hablar de una sola Ley, eres libre.»⁶⁶

De nuevo vemos cómo esta unidad de la Ley en la multiplicidad podría interpretarse en el sentido de una igualdad de todas las leyes (en el sentido de religiones), incluida la histórica de Muhammad, que encontraría una síntesis superior en Dios, en una religión universal. Esta interpretación corresponde a la moderna teología pluralista de las religiones, tal como hemos visto.

Sin embargo, me parece necesario advertir que, en el pensamiento del Šayḥ, esta síntesis superior es indudablemente muhammadiana, y que el hecho de mantener la abrogación histórica de ellas nos aleja del pluralismo.

63 *Fut.* III, 368; v. *Fut.* IV, 444.

64 V. C. 42: 13.

65 *Fut.* III, 413. V. también *Fut.* II, 414; *Fut.* IV, 445.

66 *Fut.* I, 184-185.

La particularidad de todas las leyes y la universalidad muhammadiana

Todas las leyes, según Ibn ‘Arabī, son particulares porque se dirigen a comunidades concretas y de forma temporal. La Ley de Muhammad es la ley universal:

«Todos los mensajeros, excepto él, fueron enviados a una comunidad concreta y ninguno de sus mensajes pudo difundirse universalmente, excepto el suyo»⁶⁷.

La mejor comunidad

Ibn ‘Arabī no duda de que la primacía de Muhammad es heredada por su propia comunidad. El Corán la define como la «mejor comunidad». Ibn ‘Arabī se refiere a menudo a esta aleya sin entrar, sin embargo, en comparaciones históricas entre comunidades⁶⁸.

Esta comunidad, al ser la última, recibe también el título de «Sello de Comunidades». Dios, dice, «ha sellado las comunidades con la comunidad de Muhammad, y ha hecho de ella la mejor comunidad que ha aparecido entre la gente»⁶⁹. En otro texto, Ibn ‘Arabī establece una jerarquía en la que la comunidad de Moisés ocupa el segundo lugar:

«...En relación con las comunidades: [la primera] es la de Muhammad, después la de Moisés, y luego todas las demás comunidades ordenadas según las moradas (*manāzil*) de sus enviados».⁷⁰

Es evidente que el Corán es preferido a otros libros sagrados sin quitarles la categoría de libros revelados, al igual que hay ciertos versículos del Corán preferidos a otros que los abrogan:

«Dice [=el Corán] además: <...hemos preferido unos Profetas a otros...> (C. 17: 55) (...) Hay muchos casos en el Corán en los que se prefiere una clase (de cosa) a otra hasta el punto de que se prefiere el propio Corán, que es la Palabra de Allāh, a los demás Libros revelados, que sin embargo son también la Palabra de Allāh.»⁷¹

67 *Fut.* I, 135.

68 C. 3: 110 dice: «Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Di la gente de la Escritura creyera les iría mejor. Hay entre ellos creyentes pero la mayoría son perversos.»

69 *Fut.* IV, 75. 6ª sección del cap. 462.

70 *Fut.* III, 443.

71 *Fut.* II, 416.

EL CARÁCTER INCLUSIVO DE LA LEY MUHAMMADIANA

Jesús anuncia la llegada de Muhammad

Lógicamente, el carácter sintético y universal de Muhammad implica el carácter inclusivo de su Ley. Uno de los aspectos concretos de este carácter inclusivo puede verse en el hecho de que Ibn ‘Arabī, al seguir la tradición interpretativa de cierto versículo coránico⁷², señala que la aceptación de Muhammad forma parte de la revelación aportada por Jesús. El paso del cristianismo al islam no es, por tanto, una verdadera conversión. Ibn ‘Arabī lo afirma en un comentario a un hadiz controvertido:

«[El Mensajero de Dios] dijo: ‘Quien cambie (*badala*) su religión (*dīn*), matadlo’. La gente tenía diferentes opiniones sobre los judíos que se convertían en cristianos y los cristianos que se convertían en judíos. ¿Hay que matarlos o no? Pero sus opiniones no difieren sobre la cuestión de convertirse en musulmanes, porque Muhammad no pidió otra cosa que [convertirse] al islam. Los juristas (*al-‘ulamā’*) del Mensajero consideraban este cambio como un mandamiento, mientras que en nuestra opinión no es así. Pues, los cristianos y toda la gente de la Escritura, si se hacen musulmanes, no cambian de religión porque en su religión está la prescripción de creer en Muhammad, de entrar en su Ley cuando sea enviado, y de [considerar] su misión como más universal (*‘amma*). Por lo tanto, nadie cambia de religión cuando se convierte en musulmán.»⁷³

La fe de Jesús en Muhammad, según el Šayḥ, está confirmada por un hadiz profético que le fue transmitido por Nāṣir al-dīn b. ‘Abd Allāh al-Miṣrī y que fue relatado inicialmente por ‘Umar. La larga narración explica que un día el Mensajero de Dios recibió la visita de un anciano llamado Hāma que pertenecía a los *ḡinn* y descendía de Iblīs. El Profeta lo interrogó y el anciano dijo que había sido testigo de casi toda la historia de la humanidad y que había conocido a todos los profetas. Hāma, después de explicar sus encuentros con Noé, Hūd, Jacob y José, y que seguía reuniéndose con Elías, dijo:

«Me encontré con Moisés, el Hijo de Imrān, y comenzó a instruirme desde la Torá. Me dijo: ‘Si ves a Jesús, el Hijo de María, dale mis saludos’⁷⁴. Después, el *ḡinn* dijo (a Muhammad): <Encontré a Jesús y me este me dijo: <si ves a Muhammad dale mis

72 C. 61: 6 dice: «Y cuando Jesús hijo de María dijo: «Hijos de Israel, yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la Torá anterior a mí, y como nuncio de un enviado que vendrá después de mí llamado Ahmad. Pero cuando vino a ellos con las pruebas claras, dijeron: «Esto es manifiesta magia». »

73 *Fut.* IV, 131.

74 Lit. « la paz », *al-salām*.

saludos>. Los ojos de Muhammad mostraron una profunda emoción⁷⁵ y lloró. Luego dijo: <Y la paz sea con él mientras dure este mundo>. Y la paz sea contigo, Hāma, por cumplir con tu responsabilidad (*al-amāna*)’». ⁷⁶

En otro texto, Ibn ‘Arabī pide a Ibn Ishāq que presente al profeta Isaías. También está convencido de que este profeta anunció la llegada de Jesús y de Muhammad.⁷⁷

La comunidad de Muhammad visible y la comunidad oculta

El carácter inclusivo de la comunidad muhammadiana hace que Ibn Ibn ‘Arabī distinga entre la comunidad exterior y confesante de forma explícita, y la oculta e interior que solo tiene un conocimiento implícito y mediatizado de la Ley muhammadiana:

«Sabemos que [Muhammad] quiso que no ninguna ley después de él abrogara la suya. En estas palabras hay que incluir a todos los hombres del mundo desde el momento de su envío (*ba’t*) hasta el Día de la Resurrección. Por lo tanto, Hıdır, Elías y Jesús pertenecen a la comunidad exterior (*al-zāhira*) de Muhammad, mientras que desde Adán hasta el momento de la misión⁷⁸ del Enviado de Dios pertenecen a su comunidad interior (*al-bāṭina*); pues él es el Profeta en cuanto a su precedencia (*al-sābiqa*) y en cuanto a su conclusión (*al-hātima*)⁷⁹. Por lo tanto, en el Enviado de Dios se pone de manifiesto que, en lo que respecta a la profecía, la precedencia se identifica (*‘ayn*) con la conclusión⁸⁰.»⁸¹

Los tres profetas citados pertenecen a la comunidad interior o invisible de Muhammad durante el tiempo de su estancia en la tierra. Después, al ser tres profetas que no han conocido aun la muerte y esperan en el cielo el fin del mundo, pasan a formar parte de la comunidad confesante de Muhammad. Por ello, Jesús cuando descienda, juzgará en base a la Ley de Muhammad.

La idea de una pertenencia visible y de una pertenencia invisible podría ponerse en relación con la teología de los «cristianos anónimos» del teólogo Karl Rahner⁸² o con la noción de «la

75 En árabe «*arsala Rasūl Allāh ‘aynay-hi*»

76 *Muḥādḍara*, vol. I, p. 75.

77 *Muḥādḍara*, vol. I, p. 101.

78 Cuando empieza a recibir el Corán.

79 Literalmente, «sellado».

80 O «sellado».

81 *Fut.* III, 514.

82 Véase RAHNER, K., 1969, pp. 535-544.

asociación con el misterio pascual» de una forma que «solo Dios conoce» de la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II⁸³.

La inclusión de la Ley de Jesús en la Ley de Muhammad

A pesar de que la ley de Jesús sea abrogada por la Ley de Muhammad, esto no significa que no tenga un origen divino ni le priva de su carácter implícitamente muhammadiano. Ibn Ibn 'Arabī presenta el ejemplo del propio Corán. Los últimos versículos revelados abrogan los primeros, pero esto no impide que todo el Corán sea la Ley de Muhammad:

«El hecho de que, por Su Ley, Allāh abroge el conjunto de las leyes sagradas no significa en absoluto que estas queden excluidas de la suya. Ciertamente, Allāh nos ha hecho testigos de las abrogaciones hechas en la Ley externa revelada (a Muhammad) (...) es decir, en el Corán y la Sunna. Sin embargo, hay un acuerdo unánime en que lo que ha sido abrogado de esta manera es parte de la Ley que (el Mensajero) se encargó de transmitirnos: simplemente, lo que fue revelado en último lugar abroga lo que fue revelado en primer lugar. Esta abrogación dentro del Corán y la Sunna contiene una enseñanza para nosotros; nos muestra que la abrogación (por la Ley Islámica universal) de todas las Leyes sagradas que precedieron al islam no impide que sean una Ley para Él.^{84,85}

Lo que hace que la Ley de Jesús sea también muhammadiana es la preexistencia de la Realidad muhammadiana que contiene todas las leyes reveladas de forma sintética. En cierto modo, podemos decir que esta Realidad se difracta en cada una de las leyes particulares y se manifiesta de forma perfecta en el momento de la última revelación.

La pluralidad de la revelación se formula a menudo de forma inclusiva, haciendo del Corán el Libro sintético y universal:

«Creo en lo que creen el judío y el cristiano (*naṣrānī*), y en lo que hay de cierto en sus religiones y en sus Libros [revelados] debido a mi fe en mi Libro [el Corán]. Dios Altísimo dice: <...los creyentes: todos ellos creyeron en Allāh, en Sus ángeles, en Sus libros y en Sus mensajeros; (diciendo): <No hacemos distinción entre Sus mensajeros> (Corán. 2,285). Mi Libro contiene su libro y mi Religión contiene su religión, pues su religión y su libro están insertados (*mundariġ*) en mi Libro y mi Religión».⁸⁶

83 Véase G.S. 22.

84 En árabe, *lā yuḥriġu-hā 'an kawni-hā šarī'an la-hu*.

85 *Fut.* I, 135. Cap. 10 a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 1993, p. 268.

86 *Fut.* I, 569.

Notemos no solamente la formulación inclusiva de esta última frase sino la similitud entre «creo... en lo que hay de cierto en sus religiones» y la frase de *Nostra Aetate* citada más arriba.

La esfera descrita como envolvente

Una de las imágenes utilizadas para hablar de la universalidad de la Ley de Muhammad es la de las esferas de los astros, donde estas se describen por su carácter envolvente:

«No hay otra esfera más amplia (*awsaʿa*) que la esfera de Muhammad, pues es la que se describe por su carácter envolvente (*al-ihāta*) y pertenece a la comunidad que Dios ha singularizado por un estatus de <comunidad a seguir> (*ḥukm al-ṭabīʿiyya*). Englobamos a las demás comunidades. Por eso hemos sido constituidos como testigos (*ṣuhadāʾ*) para las gentes».⁸⁷

La comunidad de Muhammad tiene este estatus porque las otras comunidades se colocarán detrás el «Día de la Reunión», en cuanto a la disposición que ocuparán esperando el juicio. La particularidad de las otras comunidades queda englobada en la universalidad de esta. Todas las huellas de Dios que se hallan en las otras religiones reveladas se encuentran también en la de Muhammad:

«La Ley de Muhammad es universal. Por lo tanto, las propiedades de todas las leyes⁸⁸ [reveladas] han sido transferidas a Su Ley. Su Ley las contiene (*yataḍammanu-hā*), pero ellas no La contienen.»⁸⁹

El carácter inclusivo no impide una cierta pluralidad porque la legislación musulmana concreta e histórica no contiene las prescripciones abrogadas. Las que se abrogan están contenidas en la única y englobante religión muhammadiana que no se limita a las últimas



⁸⁷ *Fut.* I, 144.

⁸⁸ Por «ley» o por «legislación», hay que entender la religión revelada en su conjunto, y no solamente sus aspectos jurídicos.

⁸⁹ *Fut.* III, 410.

disposiciones. Sin embargo, estas son las únicas que tienen derecho a existir hasta el final de los tiempos, excepto en los casos en que las comunidades de los antiguos profetas paguen el impuesto o *ḡizya*:

«La inspiración (divina) del Cuarto Cielo incluye el hecho de que la Ley Sagrada (de Muhammad) abroga todas las Leyes, que su religión prevalece sobre todas las religiones. Esto es cierto para cada Mensajero que le precedió y para cada Libro revelado, de modo que ninguna religión tiene ahora un estatus tradicional (*ḥukm*) para Allāh aparte de lo que ha sido confirmado por Él: ella solo subsiste por esta confirmación, y forma parte, pues, de su Ley y de su Misión universal (*risāla*). Si queda alguno de los estatutos anteriores, solo pueden ser considerados como estatutos de Allāh para las personas sujetas al impuesto islámico (*ḡizya*). Si decimos que no puede ser un estatus de Allāh, es porque Él mismo lo ha calificado de mentira (*bātil*); por lo tanto, va en detrimento de quien lo acata, no en su beneficio. A esto me refiero cuando digo que su religión prevalece sobre todas las religiones.»⁹⁰

Por lo tanto, una interpretación del Šayḥ basada en las teorías del pluralismo religioso actual sin más matización no es plenamente respetuosa con la literalidad del conjunto de textos del Šayḥ, pero eso no significa que no pueda ser válida en el sentido de las posibles aperturas que apunta su pensamiento.

La imagen del sol y las estrellas

Otra imagen utilizada es la del sol y las estrellas. Estas representan las religiones precoránicas. Cuando aparece el sol, es decir, el Islam, su luz no permite ver las estrellas y, sin embargo, estas siguen existiendo. Hay inclusivismo porque solo hay una luz, y no hay exclusivismo porque las estrellas no desaparecen.

«Todas las legislaciones (*šarā'i*) son luces (*anwār*). Entre estas luces, la Ley de Muhammad es como la luz del sol entre las luces de las estrellas. Cuando el sol aparece, las luces de las estrellas se ocultan, y sus luces se entremezclan (*indaraḡa*) con la luz del sol. El ocultamiento es como la abrogación de otras legislaciones por la Ley de Muhammad. Sin embargo, de hecho, siguen existiendo, al igual que la luz de las estrellas sigue existiendo realmente. Esto explica por qué se nos ha exigido en nuestra Ley Universal (*al-ʿāmm*)⁹¹ creer en la verdad de todos los mensajeros y legislaciones. No son anuladas por la abrogación - esa es la opinión de los ignorantes.»⁹²

⁹⁰ *Fut.* I, 145; a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 1993, pp. 267-268.

⁹¹ Universal en el sentido de «omni-abarcante».

⁹² *Fut.* III, 153. V. *Fut.* I, 145, y *Fut.* IV, 442.

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo nuestro autor medieval continúa vivo en el ámbito actual del diálogo interreligioso. Igual que los teólogos cristianos han discutido sobre el estatus epistemológico y salvífico de las otras religiones, también se ha proyectado la pregunta hacia los pensadores musulmanes de todas las épocas. Dado que estos no son simplemente autores del pasado, sino que siguen vivos en la medida que son inspiradores para hombres y mujeres contemporáneos, tiene cierto sentido también preguntarles hoy por los no-musulmanes.

Hemos visto cómo se ha intentado utilizar la clasificación cristiana de la teología de las religiones también al islam y concretamente a Ibn ‘Arabī con más o menos dificultades. Algunos autores han subrayado su visión universalista y le han situado dentro del pluralismo. Vimos cómo Khalil prefería definirle como inclusivista liberal.

En este artículo hemos querido aportar algunos de sus textos de su ingente obra, para aportar nuestra interpretación. No hay duda de que su pensamiento aporta una perspectiva abierta y universalista: existe una unidad de la religión (y de toda la realidad) que engloba a todas las religiones particulares. Una postura como esta podría identificarse al pluralismo de John Hick si supusiese la relativización de todas las religiones, incluida la legislación última recibida por Muhammad. Parece apuntar a ello la imagen de los cuatro ríos correspondientes al Evangelio, los Salmos, la Torá y el Corán que terminan en el Océano de la Unidad Divina (*tawhīd*)⁹³. Desde cierto punto de vista, todas las revelaciones son igualmente divinas y la abrogación no supone su desaparición.

Pero, por otra parte, los libros revelados que reconoce Ibn ‘Arabī son los que menciona el Corán y no los que concretamente tienen las otras religiones. Es decir, la doctrina del *tahrīf* o tergiversación nos sitúa en una perspectiva inclusiva, así como el carácter sintético de la revelación recibida del Profeta Muhammad. Por tanto, usando la clasificación sugerida más arriba, podríamos decir que el Maestro sufi es *coranocéntrico*. La aplicación de este carácter sintético a la *umma* musulmana histórica confirma esta perspectiva. Sin embargo, es preciso matizar que, igual que existen en el cristianismo distintas teologías inclusivistas y cristocéntricas, el *coranocentrismo* del maestro sufi es muy diferente al de otras teologías islámicas que no ofrecen su universalismo. Esto es así porque, para Ibn ‘Arabī, el Corán es mucho más que la literalidad de su texto, igual que para ciertas teologías cristocéntricas, Cristo no se reduce al Jesús histórico.

Dicho esto, sabiendo que las clasificaciones son arbitrarias, lo importante no es cómo situamos a un pensador sino de qué manera puede servirnos de inspiración para el presente. Y no hay duda de que el Šayḥ al-Akbar continúa inspirando aperturas.

93 Los cuatro libros también son mencionados en «*Aqīda fī l-tawhīd*», en *Maǧmū‘at rasā’il*, vol. I, p. 303.

⋮

REFERENCIAS

- Akay Dag, E. (2022). «Problematising the Islamic Theology of Religions: Debates on Muslims' Views of Others», *Religions* 13: 223-11. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13030223>.
- Apocalipsis de san Juan, (1993). En Luis Alonso Schökel, Bilbao: Mensajero.
- Asín Palacios, M. (3ª ed.1990 / 1ª ed. 1931). *El Islam cristianizado*, Madrid: Ediciones Hiperión.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, Nueva York: State University of New York Press.
- Chodkiewicz, M. (1992a), *Un Océan sans rivage*, París, Le Livre et la Loi, Éd. du Seuil.
- Chodkiewicz, (1992b). « El Corán en la obra de Ibn 'Arabī », en Carmona, A., (ed.), *Los dos horizontes*, Murcia: Editora Regional de Murcia, pp.132-147.
- Chodkiewicz, M. (1993). « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabī », en Elboudari, H. (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, IFAO, El Cairo, pp. 201-224.
- Comisión teológica internacional. (1996). «El cristianismo y las religiones», Ciudad del Vaticano 1996, versión online en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html acceso 1 agosto 2022.
- Concilio Vaticano II, (1965) *Declaración Nostra Aetate*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Acceso 1-8-2022.
- Concilio Vaticano II. (1964). Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, acceso 1-8-2022.
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución *Gaudium et Spes*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, Acceso 1 agosto, 2022.
- Denzinger Hünermann. (2000). *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder.
- El Corán. (1986). trad. Julio Cortés, Barcelona: Herder.

- Flaquer, J. (2009). « Aspects néo-platoniciens de la prophétologie d'Ibn 'Arabī » en Delgado, M., Méla, Ch., Möri, F., *Orient Occident : Racines spirituelles de l'Europe*, Paris : éd. du Cerf, pp. 529-540.
- Flaquer, J. (2011). « El Aliento creador de Dios según Ibn 'Arabī: un ejemplo andalusí de la armonía entre fe, mística y filosofía », en *Pensamiento*, v. 67, n. 254, pp. 887-899.
- Flaquer, J. (2015). «The Akbarian Jesus: The Paradigm of a Pilgrim of God», Oxford: *MLAS* 57, pp.1-16.
- Flaquer, J. (2016). «El Jesús de Ibn 'Arabī: Un maestro amado con doble naturaleza, humana y espiritual», *Islamochristiana* 42, pp.103-113.
- Gilis, Ch.A. (1984). *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, Paris: Les Éditions de l'Œuvre.
- Gilis, Ch.-A. (2001). *La Prière sur le Défunt (ṣalāt al-janāza) d'après l'enseignement d'Ibn Arabī*, Beirut: Albouraq, pp. 97-98.
- Gilis, Ch.A. (1993). *Les sept étendards du Califat*, Paris: Éd. Traditionnelles.
- Ibn 'Arabī. (R.G. 30) (1987). *'Anqā' mugrib*, El Cairo, Maktabat 'Ālam al-Fikr.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 30) (2005). « 'Anqā' mugrib », en : *Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Beirut, Dār al-Intiṣār al-'Arabī, vol. IV, pp. 77-162.
- Ibn 'Arabī, (R.G.34) (2000). « 'Aqīda fī l-tawḥīd aw 'aḳīdat ahl al-islām », dans : *Mağmū'at rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut, Dār al-Maḥağğā al-Bayḏā', vol. I.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 116) (1995). *Daḥā'ir al-a'lāq*, éd. M. 'Alam al-Dīn al-Šuqayrī, El Cairo, 'Ayn li-l-Dirāsa wa-l-Buḥūt al-Insāniyya wa-l-Iğtima'iyya, pp. 245-246.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 135) (1980). *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Dār Šādir, Beirut, vol. IV, 110.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 313) (1988). *al-Isrā' ilā maqām al-asrā aw kitāb al-mi'rāğ*, ed. S. Ḥakīm, Beirut, Dandara li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 432) (1999). *Kitāb Mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-matāli' al-anwār al-ilāhiyya*, En: *Le Livre des contemplations divines*, ed. bilingue trad. S. Ruspoli, Paris: Sinbad.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 493) (2001). *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḥyār fī l-adabiyyāt wa-l-nawādir wa-l-aḥbār*, ed. por M. 'Abd al-Karīm, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, (1422 h.) vol. II.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 671) (2001). *Kitāb Šaqq al-ğayb bi-ilm al-ğayb*, en *Ibn 'Arabī, Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. por Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Dār al-Intiṣār al-'Arabī, vol. I, pp. 277-347.

⋮

- Ibn ‘Arabī, (R.G. 762) (2000). « *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya fī asrār al-tahārāt wa-l-ṣalawāt wa-l-ayyām al-aṣliyya* », en *Maǧmū‘at rasā’il Ibn ‘Arabī*, Beirut, Dār al-Mahaǧǧa al-Bayḍā’, 2000, vol. II, pp. 67-314.
- Ibn ‘Arabī. (R.G. 762) (2003). *Tanazzul al-amlāk fī ḥarakāt al-aflāk*, ed. por Nawāf al-Ġarrāḥ, Beirut, Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Arabī. (1986). *Traité de l’Amour*, trad. M. Gloton, París: Albin Michel.
- Ibn ‘Arabī (1994a). *Las Contemplaciones de los misterios*, trad. Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia: Editora regional de Murcia.
- Ibn ‘Arabī. (1994b). *Les Trente-six attestations coraniques de l’unité, (cap. 198)*, trad. y presentación de Gilis, Ch. A., París: Al-Bustane.
- Ibn ‘Arabī. (1996). *L’Interpète des désirs*, trad. Gloton, M., París: Éditions Albin Michel.
- Ibn ‘Arabī. (1999). *Islamic Sainthood in the Fullness of Time : Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon (‘Anqā’ mugrib)*, trad. Gerald Elmore, Leiden-Boston-Köln, ed. Brill.
- Ibn ‘Arabī, (2000). *L’Arbre du Monde*, trad. de M.Gloton, París : Les Deux Océans.
- Ibn ‘Arabī, (2006). « *Kitāb al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya* » en: *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ed. por Qāsim Muḥammad ‘Abbās, Dār al-Intiṣār al-‘Arabī, vol. VI, pp. 183-195.
- Khalil, M.H. (2012), *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford University Press.
- Khalil, M.H., (2013). *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1989), *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1987). «What is the true religion? Towards an Ecumenical Criterology», en Swidler, *Toward a Universal Theology of Religion*, Mryknoll - Nueva York: Orbis Books, pp. 231-250.
- Knitter, P. (2007). *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella: Verbo Divino.
- Lipton, Gregory, A. (2017). «De-Semitizing Ibn Arabī: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity», *Numen* 64, 258–293.
- McCarthy, K. (2019), «Reckoning with Religious Difference: Models of Interreligious Moral Dialogue», en Sumner B. Twiss, Bruce Grelle (eds.), *Explorations in Global Ethics:*

Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue, New York: Routledge, pp. 73-117.

Race, A. (1983). *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londres: SMC Press LTD.

Rahner, K. (1969). «Los cristianos anónimos», en *Escritos de Teología VI*, Madrid: Taurus, pp. 535-544.

Scattolin, G. (1998). « Sufism and Law in Islam: a text of Ibn ‘Arabī on Protected People (*Ahl al-Dhimma*) », en *Islamochristiana*, Roma : PISAI, 24, 37-55.

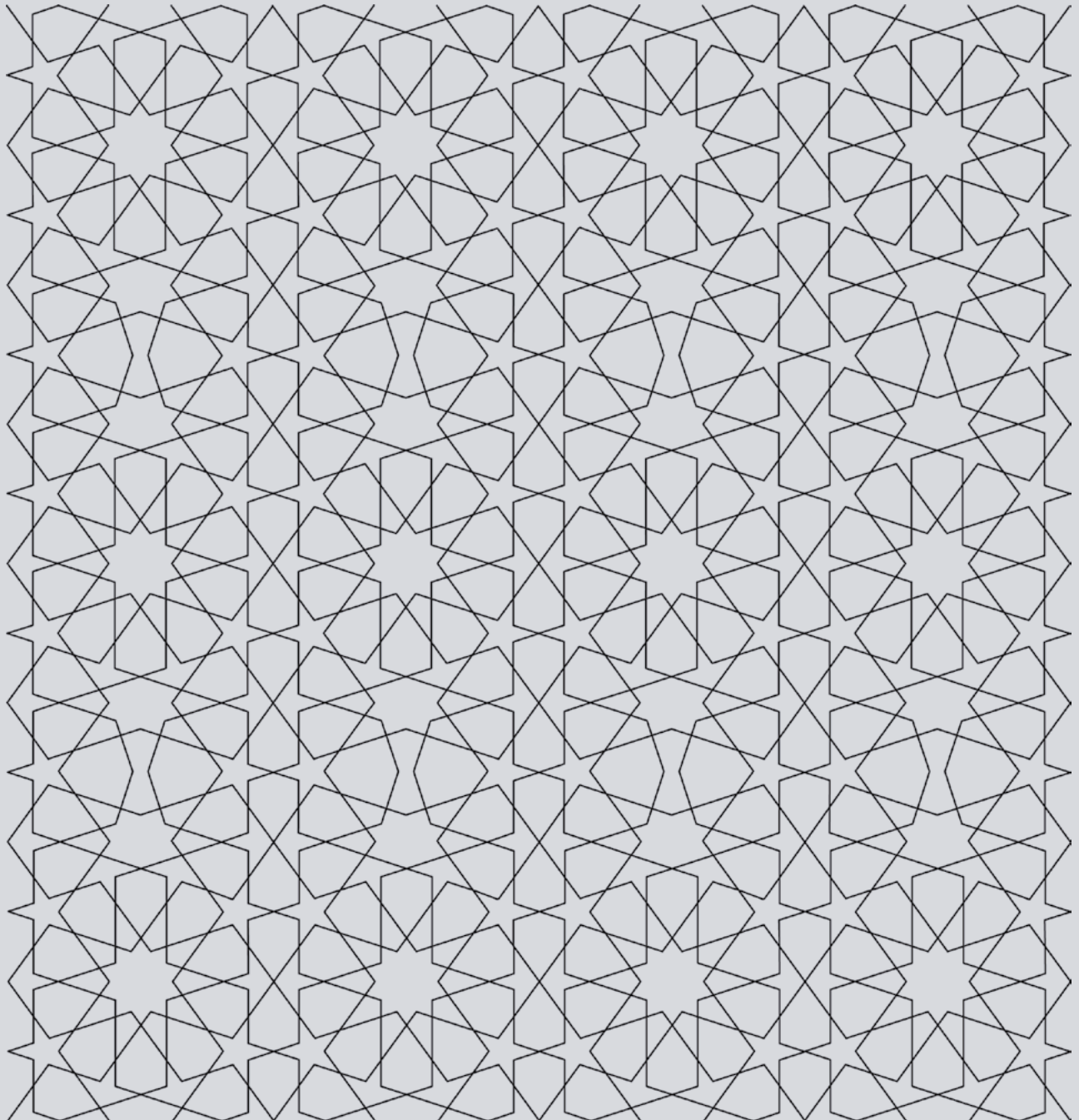
Shah Kazemi, R. (2006). *Paths to Transcendence, according to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Indiana: World Wisdom.



...

IBN ARABI Y JACOB BOEHME: CONFLUENCIAS Y VIGENCIA DE LA SOPHIA

Francisco Martínez Albarracín (MIAS-Latina)

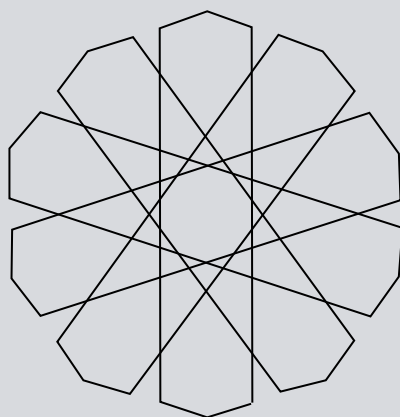


Resumen: Una vez que he comprobado, en base a los textos, la enorme coincidencia existente en la obra de estos dos grandes teósofos, intento en este artículo dos cosas: primera, mostrar algo de este parecido a la vez que cito numerosos pasajes de *Los engarces de las sabidurías* de Ibn Arabi; segunda, comoquiera que el tema de la *Sophia* me parece central también en el maestro murciano, seguir la pista de la influencia moderna y contemporánea de esta doctrina, iniciada en Occidente por Jacob Boehme, poniendo como principal ejemplo a los sofíólogos rusos.

Palabras clave: Boehme, Ibn Arabi, metafísica, teosofía, sofíología rusa, *Sophia*.

Abstract: “Ibn Arabi and Jacob Boehme: Confluences and Relevance of the Sophia”. Having verified, on the basis of the texts, the enormous coincidence existing in the work of these two great theosophists, I will try in this article to do two things: first, to show something of this resemblance while quoting numerous passages from Ibn Arabi’s *The Bezels of Wisdoms*; second, since the theme of the *Sophia* also seems to me to be central to the Murcian master, to trace the modern and contemporary influence of this doctrine, initiated in the West by Jacob Boehme, using the Russian sophiologists as the main example.

Keywords: Boehme, Ibn Arabi, metaphysics, theosophy, Russian sophiology, *Sophia*.



.....

“No hay más que un corazón, una esencia, una voluntad, un Dios que es todo en todo” (J. Boehme: *Aurora*, XIX, 26).

“Todo está contenido en el seno del Aliento [del Misericordioso], al igual que la brillante luz del día se haya en las tinieblas que preceden al alba” (Ibn Arabi: *Fuṣūṣ*).

INTRODUCCIÓN

Jacob Boehme ha sido, para el Occidente cristiano, el creador de la doctrina de la *Sophia*, un tema central en toda su obra y de grande y sutil influencia hasta nuestros días. Considero, además, que se trata de uno de los temas más bellos y sugerentes en que coinciden estos dos extraordinarios metafísicos y teósofos que aquí nos ocupan.

Por ello, considerando que la *Sophia* o el aspecto femenino de la Divinidad también es algo que caracteriza la gnosis de Ibn Arabi, la tomo aquí como referencia para, *mutatis mutandis*, apreciar la proyección, que sigue siendo actual, de estas teosofías tan afines.

Ambos autores son intérpretes del Logos, del Verbo divino. Dos grandes metafísicos, místicos, filósofos, gnósticos y visionarios. Los dos nos hablan de un conocimiento que implica y supone una realización personal¹.

¹ Nota sobre las principales citas de Ibn Arabi y Jacob Boehme: Para no multiplicar las notas a pie de página, cito muchas veces, dentro del texto principal, el capítulo de *Los engarces de las sabidurías* e Ibn Arabi donde se encuentra la cita, según la traducción de Andrés Guijarro. En cuanto a Boehme, cito muchas veces la edición de referencia de 1730, en 11 volúmenes; pero, teniendo en cuenta que allí los editores numeraron todos los párrafos, que no suelen ser muy extensos, prefiero citar sobre todo el título de la obra (a veces abreviado, como también se acostumbra) seguido del capítulo y del párrafo en números arábigos: así, por ejemplo, *Mysterium*

PARALELISMOS: UNA MIRADA A LOS ENGARCES DE LAS SABIDURÍAS.

El Dios Esencia y el *Ungrund* o Sin-fondo. Su manifestación.

“El mundo está hecho a imagen de Dios, y el hombre está hecho a imagen de Dios y del mundo”, escribe Ibn Arabi en el capítulo 26 de *Los Engarces*, dedicado a *Muhammad*. Dios se manifiesta o revela en el cosmos y en el ser humano. Para Boehme se trata de la primera creación en la Naturaleza eterna, y para Ibn Arabi de la manifestación en lo invisible (*tağallī gayb*) o lo que al-Qāṣānī llama “la primera aparición” (*al-zuhūr al-awwal*)².

Pues “Dios se manifiesta de dos formas: de modo invisible y de modo visible” (*Engarces*, 12). Esta es la idea que tanto se repite en ambos autores: “El que quiera conocer el Soplo divino, que adquiera el conocimiento del mundo” (*Engarces*, 5); en Jacob Boehme, se trata siempre de conocer a Dios a partir del mundo, de todo lo creado.

La Naturaleza primordial, en Ibn Arabi, es equiparable a esa Naturaleza eterna, tan importante en Boehme, pues en ella Dios hace “eclosionar las formas del mundo” (cf. *Engarces*, 26). Naturaleza primordial como Exhalación (cf. *Engarces*, 26).

Dios está en todo y lo atraviesa todo, escribe a menudo Jacob Boehme; Dios se hace *creatural*. Para Ibn Arabi, Adán es Dios-criatura.

Oculto y manifiesto; exterior e interior. Escribe Ibn Arabi: “Si es Dios quien es considerado como el exterior, la criatura permanece oculta en Él. [...] Al contrario, si es la criatura la que es considerada como el exterior, Dios está oculto dentro de ella: Él es su oído, su vista, su mano, su pie y el conjunto de sus facultades...” (*Engarces*, 5). Por su parte, Jacob Boehme nos dice que, cuando nuestra voluntad se convierte en la voluntad divina por renunciar a sí misma, Él habla, actúa, se manifiesta en nosotros.

Mas esa Realidad “carece de nombre y esencia”. “No es ser”. Para Ibn Arabi se trata del *Wuğūd* o acto de ser: “Él es la existencia misma” (*Engarces*, 10). Lo mismo en Jacob Boehme:

Magnum, 61, 33, se refiere al capítulo 63 y al párrafo 33.

2 Precisemos un poco más: la primera manifestación en Boehme no es este mundo físico creado, sino una primera creación que él llama la *Naturaleza eterna* y que aún está lejos de la corporalidad y la materialidad. Pero ella es propiamente el Cuerpo de Dios. Tiene que ver con el mundo angélico y con lo que para Boehme son los siete espíritus de Dios (en alusión a la visión del profeta Ezequiel del carro con siete ruedas) o *espíritus manantiales* como los llama. Y lo que para Ibn Arabi es la manifestación en lo visible (*tağallī šahāda*), o “la santa emanación” (*al-fayḍ al-muqaddas*), será en Boehme la segunda creación, la creación de nuestro mundo, que vendrá después de la rebelión de Lucifer y, esto es importante, será propiciada por ella. Esta creación está relacionada con el tercer *Principio* de la esencia divina.

⋮

Dios no es Ser, ni siquiera el Ser máximo:

“Cuando considero lo que es Dios, digo: Él es lo Uno frente a la criatura, como una Nada eterna; Él no tiene ni fundamento ni principio ni lugar y no posee nada más que a sí mismo. Es la Voluntad del *Ungrund*, en sí mismo solo Uno; no necesita ni espacio ni lugar; se engendra a sí mismo de eternidad en eternidad. No es igual o parecido a cosa alguna ni tiene lugar especial donde habite: la Sabiduría o inteligencia eterna es su morada; es la voluntad de la Sabiduría, la Sabiduría es su revelación”³.

Ahora bien, sí puede ser considerado como la esencia o el verdadero ser de los seres (*Das Wesen aller Wesen*, escribe muy a menudo Boehme). Otra coincidencia fundamental.

“Dios es la esencia de todo lo que aparece, y recibe el nombre de «criatura»” (*Engarces*, 16). “Él es la esencia de las cosas” (*Engarces*, 10), y también: “Dios es la esencia de todo lo conocido”, y en todas las cosas, en cada cosa, “la esencia misma de esa cosa” (cf. *Engarces*, 23).

Por eso mismo, Dios no es un ser separado:

“No consideres a Dios / despojándolo de la criatura. / No consideres a la criatura / bajo otra vestidura que Dios. / Proclama Su trascendencia, preserva Su inmanencia, / permanece firme en la morada de la Verdad / ya sea en la unión, si quieres, / o, si quieres, en la distinción. / Si el Todo es evidente para ti, por el Todo / obtendrás las rosas de la victoria. / Si no estás extinguido [en Dios], no permaneces [en Él]; / tú no ordenas ni la extinción ni la permanencia de las cosas. / La inspiración divina no te viene / de otro, y no la trasmites a nadie”⁴.

Trascendencia e inmanencia.

“Oh, creador de las cosas en Ti mismo”, clama Ibn Arabi en el capítulo sexto de *Los engarces*. Por su parte Boehme habla de una creación de la nada, de una Nada que es Dios mismo. Leemos en los *Engarces*:

“... sabe también que el Dios trascendente es, Él mismo, la creación inmanente. Aunque la creación sea distinta del Creador, la realidad *existenciada* es a la vez «el Creador creado» y «lo Creado creador»: todo eso procede de un Ser único, o más bien, es a la vez el Ser único y una multiplicidad de seres” (*Engarces*, cap. 4: Enoc).

3 *Mysterium Magnum*, I, 2.

4 Ibn Arabi, 2011: 82.

Y en Boehme: “Pues no puedes decir: ¿dónde está Dios? Escucha, hombre ciego, vives en Dios y Dios está en ti y si vives santamente eres Dios tú mismo y a donde mires allí está Dios” (*Aurora*, XXII, 46).

Los dos filósofos se refieren a un principio único. El *Ungrund* de Boehme es Uno. Ahora bien, ese Principio se autodespliega, se autodiferencia: “Dios se diversifica en los soportes de la manifestación divina...” (*Engarces*, 4). “Pero a la Divinidad absoluta nada la puede contener” (*Engarces*, 26), “nada la capta ni comprende”, repite Boehme.

Con respecto a la trascendencia, escribe Ibn Arabi: “Él es *independiente de los mundos*” (*Engarces*, 22); en Jacob Boehme: “está por encima de la naturaleza y la criatura”.

“Dios jamás puede ser contemplado sin un soporte, ya sea sensible o espiritual”; así, su Esencia nos es inaccesible y toda “contemplación implica necesariamente un soporte sensible” (cf. *Engarces*, 26).

Este panenteísmo, tan claro en ambos metafísicos, queda bien reflejado en estas palabras de Ibn Arabi:

“Existimos para Él, por Él, en sus Manos / y en todo estado estamos en Su Presencia” (*Engarces*, 10). En Él vivimos y somos, dirá Jacob Boehme, recordando a san Pablo.

Siendo receptáculos de la Presencia divina, se trata de ser conscientes de esta Presencia. Pues Dios está presente “en la esencia de todas las cosas” (cf. *Engarces*, 24) o en el corazón de todas las cosas, como se repite en el Vedanta, y nuestra realización consiste en regresar a nuestra “naturaleza primordial” (*fiṭra*) (cf. *Engarces*, 25).

Razón y revelación.

“Los amigos de Dios (*awliyā*), como herederos de los profetas, reciben directamente en sus corazones la divina instrucción” (Ibn Arabi: *fi maʿrifat al-iṣārāt*, cap. 54 de *Futūḥāt*)⁵.

Otra semejanza muy destacable en estas dos metafísicas es la que tiene que ver con la teoría del conocimiento: la diferencia entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), de un lado, y entre *intelección* y *saber de revelación*, de otro.

⁵ Esta cita de Ibn Arabi creo que refleja exactamente la fuente de la que procede el conocimiento de nuestros dos autores. Véase Pablo Beneito, 2005: 42.

.....

Sin menospreciar en sí misma a la razón, Boehme la subordina siempre a esa intuición intelectual, a esa inteligencia espiritual o inspirada. También es cierto que ataca, con duras palabras a la razón mundana o corrompida. Para Ibn Arabi la razón es incapaz de alcanzar y comunicar la Realidad esencial (cf. *Engarces*, 12). “La ciencia de la manifestación divina” sobrepasa siempre a “la especulación intelectual” (cf. *Engarces*, 22).

Vamos a centrarnos ahora en la gnosis, tal como la describe Ibn Arabi en *Los engarces*:

Hay que decir que trata, ante todo, de un conocimiento sapiencial, unido al ser y a la realización del conocedor. Ibn Arabi afirma, por ejemplo: “He sido testigo personalmente de esto que digo en esta vía espiritual” (cf. *Engarces*, 16).

Se trata pues de un saber que implica inspiración, “intuición divina” (cf. *Engarces*, 1; *Engarces*, 22). Una degustación espiritual, esa “mirada sutil” de la que nos habla el gran maestro murciano: cuando compara con ella el genuino conocimiento (cf. *Engarces*, 22).

“El gnóstico es aquel [...] que sabe que es a sí mismo a quien ve” (puesto que no se ve a Dios) (*Engarces*, 3). Conoce al Absoluto e incondicionado “en todas las formas bajo las que se diversifica” (*Engarces*, 12). Además, los gnósticos “saben que lo que tienen entre sus manos no les pertenece, y que solo son sus depositarios” (*Engarces*, 13).

El verdadero gnóstico recibe un don de Dios y Dios lo ha “transportado ya a las condiciones de la próxima existencia”, “ya que ha conocido en este mundo el Día de la Resurrección, ha sido resucitado en su tumba (que es su propio cuerpo)”, y ve y contempla lo que el hombre corriente no puede contemplar (cf. *Engarces*, 22, *Elías*).

También es muy interesante lo que escribe Ibn Arabi: “todo animal disfruta” del “desvelamiento intuitivo” (al no tener razón o entendimiento). Hemos de realizar, según Ibn Arabi, nuestra animalidad de un modo completo (además de realizar a Dios en nosotros) (cf. *Engarces*, 22).

El gnóstico contempla “las cosas a la vez en su Principio y en sus formas exteriores”, obteniendo así el “conocimiento completo”. Solo ve “a Dios en todo lo que vea”, “y verá que «aquel que ve» es idéntico a «lo que es visto»” (*Engarces*, 22, *Elías*, final). Y también: “el gnóstico es aquel que ve a Dios en toda cosa, o que ve que Él es la esencia de toda cosa” (*Engarces*, 24).

El gnóstico es el “servidor del instante”⁶. Ve, además, “cómo todo objeto de adoración es

6 El verdadero conocedor es, para el maestro sufi, el “adorador del instante” (*‘ābid al-waqt*). Jacob Boehme también encuentra en el instante, en la conciencia renovada del instante, la unión del tiempo y de la eternidad. Por eso le gustaba citar esta breve sentencia en forma de poema:

un receptáculo para la manifestación divina, en el que Dios es adorado” (sea “piedra, árbol, animal, hombre, astro o ángel”) (*Engarces*, 24). Se trata, pues, de contemplar a Dios “en todas las formas” (cf. *Engarces*, 24, final).

El oráculo de Delfos, del que se hizo eco Sócrates, tiene plena vigencia aquí: “Cuando el hombre se mira a sí mismo, es Dios quien lo mira” (*Engarces*, 15, *Jesús*).

El ser humano: El hombre universal y el hombre interior.

Tanto para Boehme como para Ibn Arabi el ser humano es un microcosmos y un microteos. También le consideran, en expresión del segundo, “la pupila de Dios”. Sobre todo, como es bien sabido, destaca la doctrina del hombre universal, que, en Boehme, podemos relacionarla con su concepción del hombre nuevo e interior, “der gantze Mensch”.

Una interesante coincidencia podemos apreciar en nuestros dos autores, pues también Ibn Arabi ve “el espíritu del hombre como algo de naturaleza ígnea”. Ch. A. Gilis asocia ese espíritu al *jivâtmâ*, el “alma viviente” del hinduismo, por lo que aquel coincidiría con Jacob Boehme y su relación del alma con el Fuego y con el primer Principio de la Esencia divina.

Adán fue creado según la Forma divina; por eso el ser humano es la Forma de Dios y Él es nuestro espíritu, pues, como escribe Ibn Arabi, Dios se comporta, o se puede comparar, respecto de nosotros, como nuestro espíritu respecto de nuestro cuerpo: “... Tú eres para Él lo que la forma corporal es para ti, y Él es para ti como el espíritu que gobierna la forma de tu cuerpo” (*Engarces*, 3).

Escribe Jacob Boehme: “El hombre auténtico en la Imagen celestial no tiene tiempo. Su tiempo es semejante a una corona redonda o a un arco iris completo que no tiene comienzo ni fin. Pues la Imagen, que es la semejanza de Dios, ni tiene principio ni tiene número” (*De triplice vita hominis*, 18, 3).

Finalmente, se deben relacionar -aunque esto nos llevaría muy lejos- el corazón (*qalb*) en Ibn Arabi y “el fondo más interior” (*der inwendigste Grund*), como lo llama Jacob Boehme. Pues los misterios de Dios están en nuestro interior, como se afirma en el capítulo tercero de *Los Engarces*. El corazón es el “receptáculo de la inspiración divina” (cf. *Engarces*, 25, *Moisés*).

“Para quien el tiempo es como la eternidad / y la eternidad es como el tiempo, / ese está liberado / de todo cuidado”. En alemán: “*Wem Zeit ist wie Ewigkeit / und Ewigkeit wie Zeit, / der ist befreit / von allem Streit*”.

.....

La importancia de la palabra creadora.

El cosmos es, para Ibn Arabi, “la totalidad de las palabras articuladas en el Hábito del Misericordioso”⁷ y por eso es revelación de Dios en sus lugares de manifestación. Igualmente, para Boehme es expresión del Verbo, que “es angélico en los ángeles, diabólico en los demonios, humano en los hombres y bestial en las bestias” [...]; un Verbo único y santo, el fundamento y la raíz de todos los seres”⁸. El mundo visible es para Boehme el Verbo expresado, que ha tomado forma “según el amor y la ira de Dios”, “el gran misterio de la naturaleza eterna y espiritual”, oculta en la visible⁹. Por su parte, Ibn Arabi nos dice que “la Misericordia de Dios está presente tanto en lo malo como en lo bueno” (*Engarces*, 26).

“Los seres *existenciados* son todos las palabras de Dios que no se agotan (*Corán*, 18, 109)...” (*Engarces*, 15). Palabra como exhalación, por tanto, en ambos teósofos: “... El soplo divino es el continente de las formas del mundo” (como su “materia prima” o “naturaleza universal”) (Cf. *Engarces*, 15).

“Las palabras de Dios no son nada más que las esencias inmutables de las cosas que han aparecido en la existencia” (*Engarces*, 25). Por eso se dice que “el nombre es la esencia de las cosas” (*Engarces*, 26). Respecto de Boehme, solo hay que recordar la enorme importancia de la lengua natural.

Por eso, “no hay ser en el mundo / que no esté dotado de palabra” (*Engarces*, 10). Se trata, para Boehme, de lo que llama: la Palabra formada y expresada en la naturaleza y en las cosas.

La imaginación.

Tema de especial importancia, que no puedo sino rozar aquí en este resumen, es este del significado y papel de la imaginación en ambas teosofías. Merece por sí solo una investigación detallada.

Dios crea imaginando el mundo. Se trata de la Magia divina que forma y expresa sus maravillas. Y ello implica, además, que lo que solemos llamar “realidad” es más bien sueño e imaginación. El mundo, la creación, no tiene realidad por sí misma. Ha sido hecho de la Nada de Dios, de la Nada que es Dios.

7 Cf. Chittick, (2003): 46.

8 Cf. (SSc, VIII: 647). *Mysterium Magnum*, LXI, 38.

9 Cf. *Id.*, VII: *M.M.*, Prólogo, 9.

El mundo, puede ser considerado como “ilusorio”, al estar “desprovisto de realidad verdadera” (cf. *Engarces*, 9). Platón decía que los seres de este mundo eran “semi-reales” o “semi-irreales”. Por eso el mundo aparece como sombra de Dios: Dios se ensombrece, afirma Boehme, y para Ibn Arabi la sombra es “imagen del misterio incognoscible” (*Engarces*, 9).

Escribe Ibn Arabi:

“El Profeta dijo: «Los hombres duermen, y cuando mueren, despiertan». Con esto quiso decir que todo aquello que el hombre vea a lo largo de su vida en esta existencia es de la misma naturaleza que lo que alguien que sueña puede ver en sus sueños, es decir, una «imaginación» que necesita una interpretación.

El mundo es imaginario, / pero en su verdadera naturaleza es bien real. / Quien comprende esto / domina los secretos de la Vía espiritual” (*Engarces*, 16, *Salomón*).

Finalmente, añadir que la virtualidad de la imaginación es poderosa. Boehme la equipara a la fe y explica, por otra parte, las caídas de Lucifer y de Adán como actos poderosos (y equivocados) de imaginación. En Ibn Arabi, sabemos del poder teofánico de la imaginación y cómo Dios se revela también por medio de la imaginación.

Como sería otro tema merecedor de un libro la comparación de la enseñanza espiritual de estos dos maestros, que nos revelaría hondas coincidencias. Aquí solo podemos destacar algunas coincidencias.

En primer lugar, la importancia del desapego:

“Si no estás extinguido (en Dios), no permaneces (en Él)”, enseña Ibn Arabi en el capítulo 7 de sus *Engarces*, el dedicado a Ismael. Y en otro lugar: “La Verdad no se desvela más que a aquél que borra su propia huella y pierde hasta su nombre” (*El adorno de los Abdāl*).

Para Boehme, en el mayor acuerdo con la mística renana y el Maestro Eckhart, en la renuncia a la propia voluntad y en la identificación la Voluntad divina está la clave de nuestra libertad y deificación¹⁰.

10 Esta renuncia a la propia voluntad y a lo *egoico*, esta crítica al individualismo separado, las expone Boehme muy a menudo usando los términos: *Ichheit*, *Selbheit* y *Eigenheit*. A propósito de ello me gusta recordar que, en una de sus muy particulares y originales interpretaciones de un pasaje coránico (C. 71: 25), Ibn Arabi explica la expresión: “*min ḥaṭī’āti-him*”, literalmente, “por sus pecados”, haciendo derivar la palabra *ḥaṭī’āt* no de *ḤṬ*, sino de *ḤṬṬ*, que significa “trazar líneas”, “señalar”, de manera que viene a significar entonces este circunloquio: “a causa de aquello que les ha sido señalado como posesiones personales”. Y comenta T. Izutzu: “Para Ibn Arabi, eso significa sus propias determinaciones individuales” (*ta’iyyunāt*), o sea, el *ego* de cada uno. «Por sus *egos*», es decir: establecidos sus propios *egos*, tuvieron que ser «anegados» en el océano, antes de verse elevados al estado

⋮

Así escribe el Šayḥ en el capítulo 53 de *Las Iluminaciones de La Meca*:

“... la regla es sustraer el corazón de todo apego respecto de cualquier criatura de Dios [...] y de todo lo que separe de la invocación de Allah realizada en el corazón; él debe sustraerse incluso de toda intrusión de pensamientos extraños. No debe tener más que un pensamiento: su adhesión a Dios”¹¹.

No me resisto a citar el comienzo del tratado de Boehme *Sobre la vida suprasensible*, que forma parte de una de sus mejores obras: *El camino a Cristo*:

“El discípulo le habló al maestro: ¿Cómo puedo llegar a la vida suprasensible de modo que vea a Dios y le escuche hablar?

El maestro le respondió: Cuando puedas elevarte un instante ahí donde no habita criatura alguna, entonces oirás lo que Dios habla.

El discípulo dijo: ¿Está eso cerca o lejos?

Contestó el maestro: Está en ti. Y si puedes acallar durante una hora todo tu querer y todos tus sentidos, escucharás de Dios palabras inefables.

Habló el discípulo: ¿Cómo podré escuchar, si guardo silencio en mis sentidos y mi voluntad?

El maestro le dijo: Cuando consigas acallar los sentidos y el querer de tu propiedad (*Selbheit*) entonces se revelará en ti el eterno escuchar, ver y hablar, y entonces Dios escucha y ve a través de ti: Es tu propio oír, querer y ver el que te impide que veas y escuches a Dios”¹².

Por su parte, Ibn Arabi, nos dice: “El silencio conduce al conocimiento de Allāh”. “... Aquel en quien la lengua y el corazón guardan silencio [...] purifica su «centro secreto» (*sirr*) y su Señor se revela en él”¹³.

La creación continua, la manifestación como proceso que implica un ensombrecimiento (el simbolismo de la sombra), la importancia de la tríada (que es para Ibn Arabi “...el principio

espiritual de «autoaniquilación» (*fanāʾ*).

11 Traducido por M. Valsan, (Valsan, M., 1950): 17.

12 (SSc, V ? : ?). La traducción es mía.

13 Cf. (Valsan, M., 1950): 13.

de la manifestación universal”¹⁴, la excelencia y poder del amor, el papel de los prototipos eternos (*a’yān t̄ābita*) en Ibn Arabi (que en Boehme aparecen como contenidos de la Sabiduría divina), el lugar de la Cólera o Fuego divinos (más marcado, sin duda en Boehme), la existencia de una materia espiritual (*hayūlā rūḥāniyya*), el importante significado de lo femenino (*ta’nīt*) en el proceso de la creación¹⁵, el retorno de todo a su origen primordial¹⁶, en fin, el dinamismo en el cosmos y en toda la naturaleza:

“Todo es movimiento en el Universo”, escribe el maestro murciano en *El esplendor de los frutos del viaje*. Para Ibn Arabi, en la mejor tradición del conocido fragmento de Heráclito, Dios es “Existencia y nada, luz y tinieblas, Tabla y Cálamo, escucha y sordera, ignorancia y ciencia, guerra y paz, silencio y palabra, desgarro y recuperación, Realidad y Verdad, no-manifestación eterna, duración (*durée*) permanente”¹⁷.

Todos esos temas son comunes en ambos autores, maestros en el arte de la alusión, que, como explica Pablo Beneito, “es el lenguaje que, remontándose al ámbito del símbolo en un movimiento ascensional de la palabra, *sugiere las cosas sin decirlas*, cifrándolas en términos que velan aquello que revelan”¹⁸. La palabra irrumpe así “como un relámpago súbito”, produciendo “un destello de luz” en nuestra conciencia, también en expresiones de Pablo Beneito. El relámpago está presente en toda la obra de Jacob Boehme.

Pero es que podríamos descender a semejanzas y coincidencias hasta en términos muy concretos, coincidencias que aluden a su honda sintonía¹⁹. Por no hablar de algo más

14 Cf. el capítulo 11 de *Engarces*.

15 En Boehme esto tiene que ver, desde luego, con la *Sophia*, mientras que lo femenino en Dios se percibe, en Ibn Arabi, en los términos relacionados con la creación: *Dāt* o ‘*ayn* (esencia), *ṣifa* (atributo), *qudra* (potencia creadora) son todos nombres femeninos. El comentario de Isutzu es oportuno: “La Esencia divina, en definitiva, es la Madre de todas las cosas en el sentido en que representa el elemento «pasivo» inherente a todas las formas del Ser” (cf. Isutzu, T., 1997: 232).

16 “La realidad tal y como la afirmamos” es “el fin al que se dirigen todos los seres, independientemente de su heterogeneidad”, escribe Ibn Arabi en *Engarces*, 17. En Jacob Boehme, todo regresa a aquello de lo que nació, como repite, por ejemplo, en *Mysterium Magnum*. “... Todo retorna a Él porque todo procede de Él y no cesa jamás de pertenecerle, en su esencia” (en palabras, otra vez, de Ibn Arabi: cf. el final del capítulo 18 de los *Engarces*).

17 Ibn Arabi: (2012: 43-44).

18 Cf. Beneito, P., (2005): 30.

19 Sólo indico aquí, en esta nota, los siguientes: En primer lugar el término boehmiano “comprensibilidad” (*Begreiflichkeit*): En Ibn Arabi, el rasgo más importante del Hombre Perfecto es su “carácter comprensivo” (*ḡam’iyya*, lit.: *asociatividad*) y esta palabra “también se utiliza para designar el fruto de la meditación, la concentración y el recuerdo (*dīkr*)” (cf. Chittick, W. C., 2003: 112).

El segundo ejemplo se refiere al término “cualificar” (*qualificiren, inqualiren*), pero también “impregnar”, que

importante: el uso de determinados símbolos, como acabamos de sugerir: el juego, el árbol, el agua, el velo, la luz, la rueda, la sombra, el espejo... Detengámonos un momento, para terminar, en este último. Escribe Ibn Arabi:

“No hay símbolo más directo, y más conforme a la vez a la visión sensible y a la manifestación divina, que el del espejo” (*Engarces*, 2).

“Él es tu espejo en el que tú te ves, y tú eres Su espejo, en el que Él ve Sus Nombres y la manifestación de sus funciones” (*Engarces*, 2).

“El ser único es como un espejo” y “el espejo es un ser único, pero el que lo mira puede ver en él múltiples formas. Ninguna de estas formas queda fijada en el espejo” (*Engarces*, 22). Y también: las formas divinas, “las formas del mundo” se ven en Dios “como en un espejo” (cf. *Engarces*, 25).

Por su parte, Jacob Boehme, que utiliza muchísimo este término y este símbolo, casi siempre referido al conocimiento, por ejemplo, en su *Mysterium Magnum*, nos dirá que Dios “se revela en su espejo”²⁰ y que “el mundo exterior es solo una figura del espiritual mundo interior, para que el mundo espiritual se introduzca en figura y esencia y se contemple como en un espejo”²¹. También afirma “que hablamos según nuestra contemplación del abierto espejo de Dios; por tanto, entendednos bien”²².

Concluyo este primer apartado.

Pocas horas antes de morir, Boehme predijo con exactitud el momento exacto de su muerte.

pueden relacionarse perfectamente con *taḥallul* en Ibn Arabi: El corazón del hombre puede y debe cualificar con el corazón de Dios, en Boehme, mientras que el hombre perfecto, para Ibn Arabi, representa la impregnación recíproca entre Dios y el mundo. Escribe aquél: “... sino que al tiempo de mi escribir cualifiqué mi espíritu con el más profundo nacimiento de Dios, tomé en él mi conocimiento y ahí lo mamé” (*Aur.*, XVIII, 78). Además, a esa *impregnación* ontológica alude Ibn Arabi cuando, al referirse a Abraham (*Ibrāhīm*, el amigo íntimo de Dios), pone en relación la palabra *ḥalīl* (amigo) no con *ḥulla* (amistad) sino con *taḥallul* (impregnación, interpenetración).

El tercer y último ejemplo es el que más me llama la atención: los términos *Findlichkeit* y *Empfindlichkeit*, constituidos por la raíz alemana del verbo *finden*, que significa “encontrar”, y que Boehme emplea muy a menudo (sobre todo en *Mysterium Magnum*) para referirse al proceso de revelación de Dios. Pues bien, en Ibn Arabi es central la noción de *wuḡūd* para referirse a la existencia, siendo pues, metafísicamente hablando, uno de los principales Nombres divinos. Y justamente en la raíz árabe de *wuḡūd* está el significado central de “encuentro” y “encontrar(se)”. Dios y sus criaturas se encuentran en el acto y el proceso continuo de la creación.

20 Cf. *Mysterium Magnum*, IX, 2. Este Espejo es, como veremos, la *Sophia*.

21 Cf. *id.*, XXVII, 40.

22 Cf. *id.*, XLII, 25.

Escribe Ibn Arabi: “El que es consciente de su muerte inminente está necesariamente dotado de contemplación directa y de fe en lo que contempla”²³.

Ibn Arabi muere el 16 de noviembre de 1240 (en Damasco).

Jacob Boehme lo hace en la madrugada del 17 de noviembre de 1624 (en Görlitz).

Breve nota sobre la influencia de Jacob Boehme.

La influencia de Boehme ha sido grande y en buena medida ignorada, al menos en nuestro país. Sin embargo, el historiador americano William John Bossenbrook afirma que constituye el eslabón más importante de la cadena que va desde el Maestro Eckhart a Hegel. Y para Heinrich Bornkamm “*l’importance de l’influence böhmienne [dans la pensée allemande] ne peut être comparée qu’à celle de Kant*”²⁴. Influye poderosamente en Silesio, Quirinus Qulmann, Guichtel, Eckartshausen, Oetinger, William Law, Milton, Blake, Novalis, Tieck, Schelling, Franz von Baader, Nicolai Berdiaev y los sofíólogos rusos (como en seguida veremos). Le leyeron y apreciaron: Newton, Leibniz, Hegel o Goethe, entre otros. Y esta influencia llega hasta nuestros días: pondré solo un ejemplo, mas bastante significativo: el aprecio que le muestra el escritor francés Frédéric Tristán en su novela: *Los extraviados* (premio Goncourt, 1983).

Pervivencia de la *Sophia*.

“El movimiento, que es la realidad misma del mundo, es un movimiento de amor”, y “el movimiento que engendra la realidad del mundo es un movimiento de amor de la perfección” (cf. *Engarces*, 25, *Moisés*).

Amor de la belleza, amor de la perfección, amor de la *Sophia*. Como nos recuerda Luce López-Baralt: “En su comentario Ibn Arabi nos dice que las gacelas significan «formas de la divina y profética Sabiduría»”²⁵.

Voy a referirme ahora a la continuidad de la doctrina de la *Sophia*, en la modernidad y hasta nuestros días, en autores que son, bien discípulos, bien influidos por el teósofo de Görlitz.

²³ *Engarces*, 25, *Moisés*, hacia el final del capítulo.

²⁴ Cf. *Luther und Böhme, Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 2, hrsg. von Karl Holl & Hans Lietzmann, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1925, p. 122 (traducción de David König).

²⁵ *Tarjumán al-Ashwāq*, 71; edición inglesa de 1911, citado por Luce López-Baralt (1980).

Textos significativos del Antiguo Testamento en los que se inspiró Jacob Boehme son: *Proverbios*, 8, 22-24 y *Sabiduría*, capítulos 7, 8 y 9 (en especial, 7, 21-27 y 8, 1-17, ss.).

Un rasgo muy interesante de la *Sophia*, por todo lo que ya se ha dicho, es que es, al mismo tiempo, immanente y trascendente respecto a las cosas y está presente en todas ellas.

Sobre la relación de la Sabiduría y la *Sophia* con el símbolo del *espejo* podemos fijarnos en estos dos textos de Jacob Boehme:

“Por lo tanto, ahora podemos reconocer la creación de este mundo, así como la de los ángeles y también la del hombre y la de todas las criaturas: Todo ha sido hecho a partir del gran Misterio... y, sin embargo, no ha sido revelado del todo... Así, pues, Dios no ha tenido ningún espejo en el cual pudiese contemplar su ser, excepto en la Sabiduría, y tal ha sido su placer. Esta virgen de la Sabiduría es un espejo de la Divinidad, en la cual el Espíritu de Dios se ve a sí mismo, así como todas las maravillas de la magia que con la creación han venido a la existencia... y esta virgen de la Sabiduría de Dios ha sido hecha en el Misterio y en ella el Espíritu de Dios ha mirado la formación de las criaturas; pues ella es lo expresado, lo que Dios Padre expresa de la Palabra divina a través del Espíritu Santo. Está en pie ante la Divinidad como un resplandor o un espejo, pues en ella existen los gozos de la Voluntad divina, como las grandes maravillas de la eternidad” (*De Incarnacione Verbi*, I, 1, 12).

“La Sabiduría de Dios (*Sophia*), virgen llena de gracia e imagen de la Trinidad, en su figura se asemeja a los ángeles y a los hombres, una flor de la planta del Espíritu de Dios. Es un modo de ser (visibilidad) del Espíritu, un vestido mediante el cual Él se manifiesta, de otro modo no se podría conocer su forma, pues Ella es su corporeidad. Y aunque no sea un ser que pueda concebirse corporalmente como lo somos nosotros, los hombres, es sin embargo esencial y visible, pero intrínsecamente no se trata del Espíritu. Nosotros, los hombres, del Espíritu de Dios en la eternidad no podemos ver más que el resplandor de la Majestad y sentir su fuerza magnífica, pues ella (esta fuerza, *Sophia*) es nuestra misma vida y nos conduce” (*De triplice vita hominis*, 3, 49).

Y estos tres textos más breves:

“En este espejo eterno de la Sabiduría de Dios (*Sophia*) también el alma del hombre es vista en la esencia que, con el principio del primer movimiento y en el *fiat* de Dios, fue formada para ser criatura” (*Apología contra Balthasar Tilken*, I, 148).

“En este espejo fue visto desde la eternidad el ser (la realización, la creación) de este mundo, como tercer Principio” (id., I, 42).

“La *Sophia* es la madre de todo ser, la Matriz en la que está contenido el cielo, las estrellas, los elementos, la tierra y todo lo que vive y se mueve, como en una única imagen” (*De triplice vita*, 11, 13). “... en él [espejo] se ven los seres en su esencia” (cf. *Tilken II*, 64).

En el libro de *Baruc*, 3, 38 (contado entre los apócrifos en la traducción de Lutero) se dice que la *Sophia* “después apareció en el mundo y vivió entre los hombres”.

Jacob Boehme escribe claramente que María “se ha revestido de la hermosa Virgen celestial *Sophia*”²⁶. “(*Sophia*) se ha encarnado en María, María es la *Sophia* encarnada” (cf. *De incarn. V.*, I, 8, 2, ss.). Ver también: *Los tres Principios*, 61, 61, donde Jacob Boehme afirma haber recibido esta enseñanza “de su escuela” (de la escuela de la *Sophia*).

Del pasaje famoso de *El camino a Cristo*, donde el alma dialoga con la *Sophia*, anoto ahora solo este fragmento:

(Habla la *Sophia*): “Oh esposo mío, qué bueno es para mí estar unida a ti en matrimonio. Bésame con tu deseo, en tu fuerza y tu poder y yo te enseñaré todos mis tesoros, alegrándote con mi dulce amor. Todos los santos ángeles se alegran ahora con nosotros, pues nos ven unidos en matrimonio otra vez. Ahora querido galán mío, permanéceme fiel y no apartes más de mi tu rostro, realiza en mi amor tus maravillas, para eso te ha despertado Dios”²⁷.

Gottfried Arnold (nacido en 1666 y fallecido en 1714) fue uno de los principales discípulos de Jacob Boehme y continuador de la doctrina de la *Sophia*. Una de sus obras se titula: *El misterio de la Sophia divina*. Según Th. Schipflinger, la influencia de Arnold llega hasta Herder, Goethe, Solovyev y Florenskiy.

Entiende Arnold que en todo el *Cantar de los cantares* “se habla de este amor del alma y el espíritu por la *Sophia*”. Anoto:

“Quien acoge en su seno a esta paloma [la paloma es la *Sophia*] recibe la hoja de olivo de una paz imperturbable y de una esperanza segura en el beso de su boca. Le concede toda la libertad para gozar de ella y proveerse según su deseo del bálsamo de la vida. Por lo tanto, uno puede reclinarse en su pecho lleno de confianza y mamar hasta la saciedad, todas sus puras fuerzas están abiertas, para atraerlas así [?] en un juego amoroso paradisíaco”²⁸.

26 Cf. *Los tres Principios de la esencia divina*, 22, 38; *De Incarn. Verbi*, I, 8, 12.

27 Véase el n.º 47 del mismo tratado. El pasaje al que me refiero se encuentra en *Cristosophia*, 1, 45-52. (SSc: 1730).

28 Citado en Th. Schipflinger, (1993): 143. Me baso en este libro para muchas de las referencias que siguen.

.....

Entre sus 52 libros figura el llamado: *Alabanza poética y dichos de amor de la Sabiduría eterna según las enseñanzas del Cantar de los cantares de Salomón*, donde Arnold elogia en 156 cánticos el amor de la Sabiduría.

En su himno: *Sol dorado*, exclama: “¡Oh fuente de vida, brota con fuerza en mí!” (145). Y en *Fuente de alegrías*, canta: “¡Oh hermana, oh esposa queridísima! / Tú eres para mí el pozo de los jardines, la fuente del gozo, un estanque de agua viva”. Pues dice de la *Sophia* que “su boca es dulce y siempre consuela”²⁹.

Otros seguidores de la enseñanza de Jacob Boehme sobre la *Sophia* son, entre otros: Lady Jane Leade (nacida en 1623), el clérigo anglicano John Pordage (1607-1683), Johan Georg Gichtel (1638-1710, quien expuso sus ideas sobre la *Sophia* en su obra *Theosophia practica*) y Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803).

“A la multitud de gente piadosa que se dejó inspirar por la *sophiología* de Jacob Boehme pertenece también el tejedor de seda de Basilea Johann Jakob Wirz (1778-1858)” que reunió un grupo de discípulos a los que llamó la “comunidad de los nazarenos”³⁰.

A Jane Leade (que fundó la *Sociedad Filadélfica*) la *Sophia* se le apareció en más de una visión a partir de 1670. Como escribe en su diario: “La *Sophia* se me apareció bajo la forma de una mujer de dignos y amables modales, su rostro irradiaba como el sol e iba cubierta con un vestido diáfano, entretejido de oro”³¹.

Saint-Martin escribió que, al igual que un suelo materno (*Terre végétale*, fecunda, seno nutricio de la tierra) “hay un seno materno espiritual, que es la *Sophia*”.

En los siglos XIX y XX encontramos tal vez la más fascinante reelaboración de la sofología, en filósofos y escritores rusos.

A Wladimir Sergeyevitsch Solovyev, filósofo, teólogo, periodista y poeta, podemos considerarlo el padre de la enseñanza rusa sobre la *Sophia*, influido por Boehme, Arnold, Gichtel y Swedenborg. Nació en Moscú el 16 de enero de 1853 y murió cerca de esta ciudad el 31 de julio de 1900. Tras su etapa de ateísmo y materialismo radicales, siendo estudiante de bachillerato, volvió al cristianismo, inspirándose en los antiguos iconos rusos para su devoción por la *Sophia*, de la que tuvo tres visiones: la primera en mayo de 1862, la segunda en Londres durante el verano de 1875 (por cierto, en esta ciudad tuvo conocimiento de la

29 Así en otro verso de: *De los cánticos para pedir la divina sabiduría*.

30 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 158

31 *Id.*: 150.

Cabbala denudata del barón Christian Knorr von Rosenroth, quien le impresionó vivamente) y la tercera y decisiva en Egipto, al pie de las pirámides. De su relato extraigo estas palabras: “Vi el Todo, y todo era solo Uno, era la imagen benévola de mi amiga eterna”. “Resplandeciente de luz, tu Palabra no ha inducido a engaño: me fue permitido verte *toda entera* en el desierto. Dondequiera me lleve todavía el arco de la vida -esta felicidad no puede ser transitoria”. Finalmente, estas otras que dan testimonio del efecto de esa experiencia: “En presentimiento he vencido la muerte y el poder del tiempo en el sueño de una visión”³².

En una conferencia sobre Augusto Comte, y refiriéndose al célebre icono de la Sabiduría divina en la catedral de Novgorod, afirmó: “Quién es, pues, la que aquí está sentada en el trono con dignidad regia, sino la santa Sabiduría, la misma humanidad verdadera, pura, ideal, *la más elevada forma que todo lo abarca, así como también el alma viviente de la naturaleza y del universo*, unida eternamente a la divinidad y que, también en el proceso temporal, une con ella a sí misma y a todo lo que existe”.

En hermosos poemas Solovyev canta a la *Sophia*. Cito tan sólo estos cuatro versos que hacen referencia a sus tres visiones: “Te me has manifestado tres veces, / no fuiste una creación de mi pensamiento; /no, esta vivencia fue la más profunda realidad: / al percibir la llamada de mi corazón, sin más viniste”³³.

Del padre Pável Florenskiy (9 de enero de 1882- 8 de diciembre de 1937) disponemos en español su reflexión sobre la *Sophia* en un amplio capítulo de esa gran obra, una *summa* de la cultura y del mundo intelectual rusos, que es *La columna y el fundamento de la Verdad*. Haremos ahora un somero resumen.

Florenskiy insiste en que los aspectos de la *Sophia* son múltiples y plenos de sentido. Así, por ejemplo y como vamos a ver, es el sentido de la creación, la naturaleza creada asumida por el Verbo, más también la Naturaleza preexistente, o la iglesia en su aspecto celeste, que no excluye su aspecto temporal y empírico; es por otra parte el Espíritu en cuanto diviniza a la criatura. *Sophia* es la integridad de cada persona y el verdadero Cuerpo de Cristo³⁴.

Refiriéndose a los iconos, y citando a Soloviev, escribe: “Este ser elevado, regio y femenino, que no es ni Dios ni su Hijo eterno, ni un ángel ni una santa... ¿Quién es, pues, si no la verdadera y total humanidad, la más elevada y plena forma (del mundo), *el alma viva de la naturaleza y del universo*?... Profundísimamente vislumbrado y sentido por nuestros antepasados, los

32 *Id.*: 173.

33 Cf. *id.*: 180.

34 Cf. Florenski, P., (2010): 315.

piadosos constructores de las iglesias de la *Sophia* y los pintores de sus iconos”³⁵.

En otro lugar, hablando de la *Sophia* como de una mónada, de una unidad: “La mónada de que hablo es para mí *un hecho de experiencia viva*”. Y más adelante: “pero, en el ámbito espiritual de que estoy hablando, nada pierde su individualidad. Todas las cosas son aceptadas y experimentadas como unidas interior y orgánicamente, fundidas unas con otras por una exteriorización de sí mismas realizada libremente, como un ser que en lo más profundo e íntimo es uno y total... En pocas palabras, todos ellos son un *ser múltiple y uno*, todo es aquí *uni-sustancial* y todo es *personalmente diferente*. Es una unidad realizada por un acto eterno... un equilibrio oscilante de las hipóstasis... un eterno intercambio de las energías... un eterno movimiento en quietud y una eterna quietud en movimiento”³⁶.

En otro texto: “*La Sophia es la esposa eterna del Logos*. Se diversifica en las ideas de la creación, para la cual ella recibe de Él (el Logos) la fuerza creadora. Ella es una en Dios, múltiple en la creación. La totalidad de estas ideas e imágenes (de la creación) es la verdadera casa de Dios, el santo Templo de Dios, la ciudad santa, la Jerusalén celestial”³⁷. El espejo donde se refleja la gloria de Dios.

En este sentido me parece importante resaltar que la impronta de la *Sophia* está impresa en todos los seres creados, por lo que aquella puede decir, con las palabras de san Atanasio el Grande: “Dios me ha creado en todas sus obras”.

Para Florenskiy también María es “la *Sophia* hecha hombre”³⁸. “Portadora de la *Sophia*” y aquella que la manifiesta, es “la flor más hermosa de la tierra”. Pensando en Ibn Arabi, podríamos decir que María es el *barzaj*, el límite entre lo creado y lo increado, entre Dios y su criatura: los separa y los une a un tiempo, algo inconcebible para la razón³⁹. Por eso es más alta y más dilatada que los cielos⁴⁰ y su profundidad no puede ser captada por los ojos de los ángeles. María es, para Florenskiy, el corazón de Cristo.

35 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 186. Véase también: Florenski, P. (2010): 347.

36 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 186-187.

37 Cf. *id.*: 187.

38 Cf. *id.*: 189.

39 Lo que la razón no puede entender lo capta bien la inteligencia inspirada: que la *Sophia* reúne en sí el triple aspecto de fundamento sustancial del mundo, de su sentido o razón, y de su belleza o santidad. No es la Trinidad, pero sí una imagen de ella como cuarta Persona creada, y entra en relación con el Amor divino. Es la Eva sobrenatural, la madre de todas las ideas de la creación.

40 Cf. el Canon de la *Odigitria*, oda 8ª, *Téotokion*, en la iglesia rusa.

Hablando de los iconos distingue tres tipos de los que se ocupan de la *Sophia* en Rusia: cuando se representa como ángel, como Iglesia y como María. Por otra parte, Florenskiy no excluye tampoco que, en algunos iconos de la *Sophia*, esta sea la representación de la Sabiduría como simple atributo de Dios.

“La *Sophia* -escribe- es el verdadero adorno del ser humano, la *Sophia* es la belleza. La *Sophia* sola es la belleza esencial de toda la creación”⁴¹. Por eso, en la unión con *Sophia* alcanza el ser humano la perfección de su virtud: la integridad, entereza y simplicidad (*haplotes*) del alma⁴².

Concluyo la referencia a este autor con estas palabras: “Primeramente, la *Sophia* se revela como una promesa al mundo glorificada y espiritualizada, como una visión del Reino de los cielos en la tierra, inconcebible para los demás”⁴³.

Finalmente, una referencia a Serguey Nikolaievitch Bulgákov.

El conocimiento de las ideas de Soloviev y Florensky llevó a Bulgákov (1871- 1944) hacia la *Sophia*, si bien este último desarrolló una teoría original, en parte no comprendida y criticada por su propia iglesia. Está principalmente expuesta en su libro: *La Sophia de Dios*, de 1937 (hay traducción francesa de 1983).

Bulgákov, que consideraba a Boehme el pensador más genial de Alemania, escribió que “el problema central de la sofología es la relación entre Dios y el mundo... El mundo creado está unido al mundo divino por la *Sophia*, está en Dios... La sofología es una llamada a la vida espiritual, así como también a una actividad creadora, para salvarse a sí misma y al mundo”⁴⁴.

La *Sophia* es para Bulgákov el ser universal, que abarca en sí tanto lo divino como lo creado; es la *Ousia*, el ser esencial de Dios y de la creación, la Naturaleza divina; no se trata de una hipóstasis (de una cuarta Persona de la Trinidad), pero está hipostasiada, personalizada, individualizada, también en los seres creados. Escribe: “el ser de Dios es su *Ousia* y su *Ousia* es la *Sophia* y la *Sophia* es la totalidad y la unidad de todo y en todo”⁴⁵. De este modo, pues, la *Sophia* vendría a ser *existencializada*, especificada e individualizada, como escribe Thomas Schipflinger⁴⁶.

41 Schipflinger, Th., (1993): 189.

42 Cf. Florenski, P., (2010): 309.

43 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 192.

44 Cf. *id.*: 198, nota 5.

45 Cf. *id.*: 196.

46 Cf. *Ib.*

Todo ello constituye un misterio, el misterio *sophiánico*, que la razón no puede comprender.

Bulgákov quiso luchar contra esa visión que separa Dios y mundo, que no quiere ver a Dios en el mundo. La secularización del cosmos, su desencantamiento, es lo que reprochan estos filósofos rusos al occidente moderno. Como escribe H. J. Ruppert: “La eminente importancia de Jacob Boehme y de la teosofía cristiana de Occidente consiste en que ambos se levantaron contra la desdivinización del cosmos. A pesar de todo, la divinidad del cosmos y de la naturaleza murió en la conciencia del Occidente cristiano”⁴⁷.

En efecto, para Boehme, en el centro de la doctrina no está la justificación de la criatura, sino su glorificación. Y su sofiología muestra el camino de dicha glorificación.

Cuando se dice en la Escritura que “en el Principio creó Dios el cielo y la tierra”, esto lo entiende así Bulgákov: “Dios ha creado el mundo por la Sabiduría, con la Sabiduría y según la imagen de la Sabiduría”. Por eso resalta siempre que “en la *Sophia* están cimentadas las imágenes de la creación, las ideas de los seres y de las cosas; ella es, ciertamente, la Idea original de todo y la que todo lo abarca. Es el ideal de todo, el organismo integral y la unidad ideal de todas las ideas”⁴⁸.

“Según Bulgákov, María es la *Sophia* hipostatizada en el ámbito de la criatura. No habla de una encarnación de la *Sophia* en o a través de María, sino de una hipostatización de la *Sophia* en o a través de María”⁴⁹; una hipostatización que sería la más elevada de toda la creación. María, pues, como “la humanidad universal”, “la Madre y el corazón del mundo”, según expresiones del propio Bulgákov.

María pues, y con esto termino la referencia a este autor, aparece como la *Sophia* creada, y como tal, no solo es, en palabras de este autor, “el fundamento del mundo, sino también la fuerza de su glorificación”.

Comentando la 1ª Carta del apóstol san Pedro Pável Florenskiy alude al lugar del encuentro con *Sophia*: lo oculto del corazón, el ser humano escondido del corazón (*ho kriptos tes kardias*) en la incorruptible belleza de un espíritu dulce y sereno (*hesichion*).

A modo de conclusión, diremos que tanto Ibn Arabi como Jacob Boehme, amantes de la belleza, deseosos de engendrar en ella, nos han brindado una obra incomparable y perdurable, guía segura para transitar por el camino que conduce a la Aurora, al descubrimiento de la

47 Cf. *id.*: 199, nota 8.

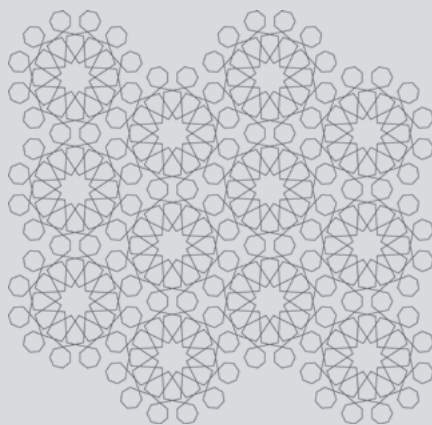
48 Cf. *id.*: 197. Además, seguramente recordando a Boehme, asocia la *Sophia* con el Alma del mundo, pero sin desarrollar esta idea; también considera su carácter andrógino, armonía de polaridades.

49 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 198.

Fuente, y así poder recoger los frutos del “arbolito de perlas” en el “tiempo de los lirios”⁵⁰, a la espera del encuentro con nuestra *Daena*, con la *Sophia* prometida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

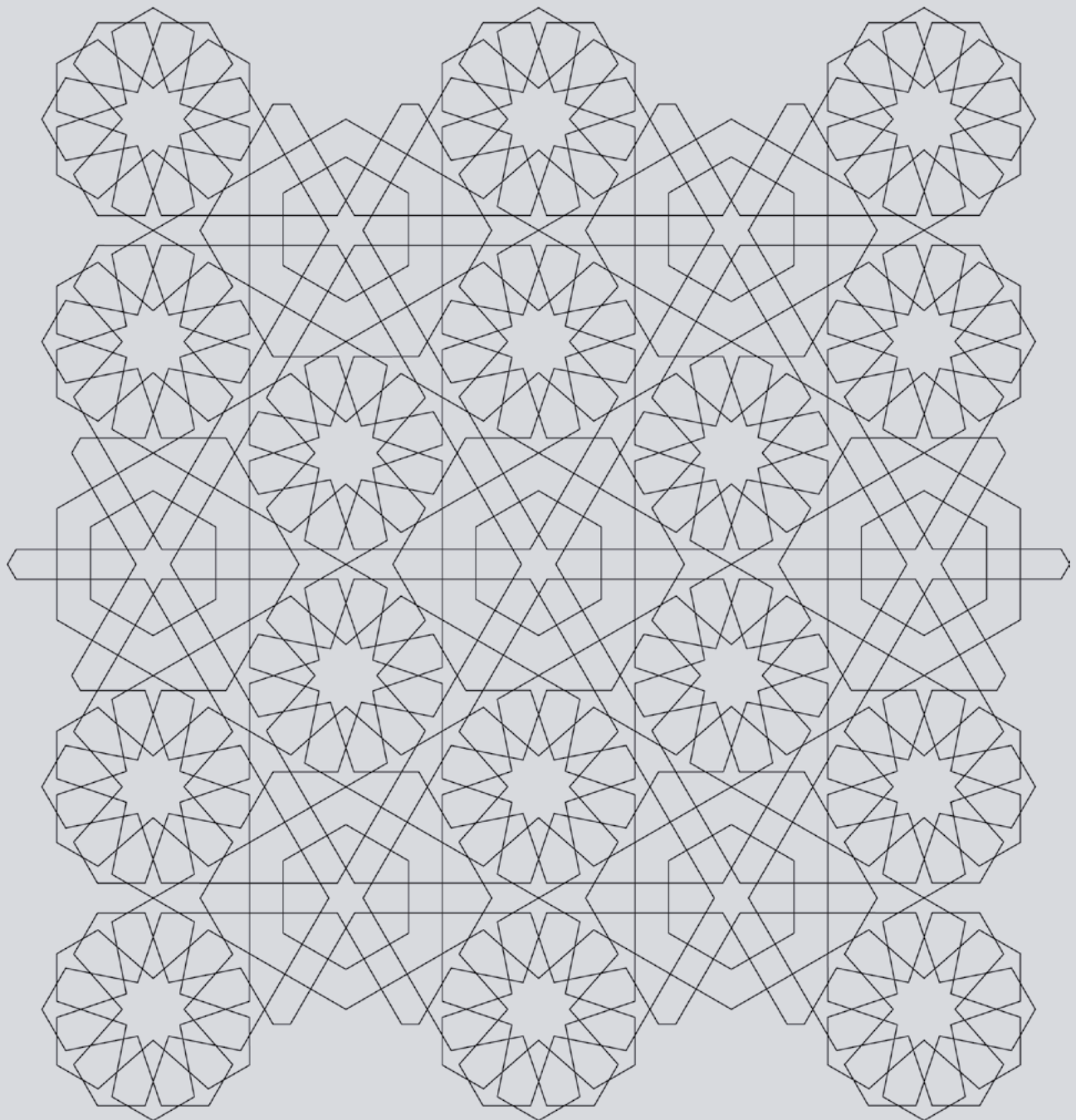
- Beneito, P. (2005): *El lenguaje de las alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Boehme, J. (1730): *Sämtliche Schriften*, tomos I-XI, ed. facsímil de Will-Erich Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommanns Verlag [1958].
- Chittick, W. C. (2003): *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Madrid: Mandala ediciones.
- Florenski, P. (2010): *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- Ibn Arabi (1950): *La Parure des Abdals*. Traducción de Michel Valsan en Revue Éd. Traditionnelles, París, nn. 286 y 287.
- Ibn Arabi (2011): *Los engarces de las sabidurías*. Traducción de Andrés Guijarro. Madrid: Edaf.
- Ibn Arabi (2012): *Par-delà le miroir*, trad.: Abdallah Penot, París: Entrelacs.
- Isutzu, T. (1997): *Sufismo y taoísmo*. Vol. 1: *Ibn Arabi*. Siruela, Madrid. p. 232).
- López-Baralt, L. (1980): [en línea]: [http://www. Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia / Luce López-Baralt | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes \(cervantesvirtual.com\)](http://www.Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia / Luce López-Baralt | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com) [Consultado: 3/06/2022]) [Consultado: 3/06/2022].
- Schipflinger, Th., (1993): *Sofía-María. Una visión integral de la creación*. Barcelona: Hogar del Libro.



50 Se trata de expresiones gratas al teósofo de Görlitz.

**‘ABD AL-QĀDIR AL-ĠAZĀ’IRĪ: EL RESTABLECIMIENTO DE LAS
ENSEÑANZAS AKBARÍES EN LA MODERNIDAD ISLÁMICA Y SU
INFLUJO EN LA CULTURA EUROPEA CONTEMPORÁNEA**

Armando Montoya Jordán (Universidad de Granada)



Resumen: La vida y obra del Emir ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī están profundamente ligadas a lo que podríamos denominar el «restablecimiento» del legado de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, en tierras árabes bajo dominio otomano en los albores de la modernidad islámica. Dicho proceso restaurativo se habría iniciado dos siglos antes (siglos XVII), merced a las enseñanzas transmitidas por eminentes maestros como Ibrāhīm al-Kūrānī y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, figuras axiales del sufismo de la época en mención, cuyo magisterio habría sido difundido por una cadena ininterrumpida de discípulos hasta los inicios de la modernidad.

Aquella rica tradición habría llegado a su culmen expresivo con el *magnum opus* de ‘Abd al-Qādir, el *Kitāb al-Mawāqif*, obra fundamental del sufismo decimonónico y fuente viva de las ciencias akbaríes cuya divulgación fue transmitida por discípulos del ilustre *ṣayḥ* argelino a una nueva generación de transmisores, entre los que encontramos al pintor y visionario sueco Ivan Aguéli (Abd al-Hadi Aqili). En 1910, Aguéli inició a René Guénon en el sufismo, inaugurando así un nuevo ciclo en la historia de la transmisión de las doctrinas akbaríes.

Palabras clave: transmisión de las ciencias akbaríes, *Ḥirqa akbariyya*, *Kitāb al-Mawāqif*, *waḥdat al-wuḡūd*, hermenéutica sufi, *sulūk*.

**

Abstract: “ ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī: Re-establishment of the Akbarian Legacy at the Dawn of the Islamic Modern Era and his Influence in Contemporary European Culture”. The life and work of Emir ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī are deeply bonded to what way be called the ‘reestablishment’ of Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī’s legacy in the Arab lands under Ottoman rule at the dawn of the Islamic modern era. Significantly, such a process had begun two centuries earlier through the teachings of eminent shaykhs such as Ibrāhīm al-Kūrānī and ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, dominant figures of *tasawwuf* during the period in question, and whose teachings had been disseminated by an uninterrupted chain of disciples up to modern era.

Such a rich tradition may have reached its peak with ‘Abd al-Qādir’s *magnum opus*, the *Kitāb al-Mawāqif*, a fundamental oeuvre of 19th century Sufism and a living source of Akbarian sciences whose dissemination was transmitted by disciples of the illustrious Algerian *shaykh* to a new generation of *sālikūn*, among those, Swedish artist and visionary Ivan Aguéli (Abd al-Hadi Aqili). In 1910 Aguéli initiated René Guénon into the path of Sufism, thus inaugurating a new phase in the history of the transmission of the Akbarian teachings.

Key words: transmission of Akbarian sciences, *Khirqā akbariyya*, *Kitāb al-Mawāqif*, *waḥdat al-wuḡūd*, Sufi hermeneutics, *sulūk*.

INTRODUCCIÓN

Místico, poeta, estadista, hombre de armas, sabio y uno de los más excelsos maestros sufíes de los últimos siglos, 'Abd al-Qādir al-Ḥasanī (m. 1886), investido con el nombre de Emir 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī, aparece como un personaje célebremente recordado en los anales de la historia islámica de los últimos siglos por haber sido el protagonista de una de las más hermosas gestas de resistencia anticolonialista que la historia de los últimos siglos haya registrado en tierras del Islam¹.

Sin embargo, más allá de la gesta heroica que como *Amīr al-mu'minīn* llevó a cabo contra el poder colonial francés tras la invasión de Argelia en 1832 o del carácter caballeresco del que dio prueba en defensa de las comunidades cristianas en Damasco durante la revuelta de los Druzos en 1860, hechos que le granjearon la admiración de estadistas, monarcas y líderes religiosos de todo el mundo², 'Abd al-Qādir representa para la tradición del *taṣawwuf* la personificación de los más bellos rasgos de carácter –*makārim al-aḥlāq*– ejemplificados por el profeta Muhammad, a quien los sufíes reconocen como el modelo del ser humano perfecto u Hombre Universal o *al-Insān al-kāmil*³.

Dichas nociones, que hacen alusión a la naturaleza antropocéntrica del profeta Muhammad en el proceso de la creación divina, fueron elaboradas desde los inicios mismos del *taṣawwuf* en diversas narrativas, siendo impregnadas de un profundo significado tanto de orden cosmológico como metafísico. Ahora bien, para los sufíes la doctrina del Hombre Universal se encuentra *in nuce* en la misma revelación coránica que, conjuntamente con el corpus de los hadices atribuidos al profeta Muhammad, conforman el fundamento de todas las ciencias iniciáticas elaboradas por los más renombrados maestros del *taṣawwuf*. Fue precisamente el *ṣayḥ* murciano Muḥyiddīn Ibn 'Arabī quien elaboró la doctrina del Hombre Universal de manera más explícita y extensa, particularmente en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, obra escrita en Damasco en la fase final de su vida⁴. A partir de entonces, posteriores y celebres comentaristas de la escuela akbarí como 'Abd ar-Raḥmān Ġāmī y 'Abd al-Karīm Ġilī formularán de manera sistemática una antropología sufi que ejercería una influencia central en la difusión de las doctrinas akbaríes en diversos ámbitos culturales de la *umma*⁵.

1 Elsa Marston, *The Compassionate Warrior: Abd el-Kader of Algeria*, Bloomington: World Wisdom, 2013.

2 Mustapha Cherif, *L'Émir Abdelkader. Apôtre de la fraternité*, París: Odile Jacob, 2016.

3 'Abd al-Karīm al-Yīlī, *El Hombre universal*, Madrid: Mandala, 2001.

4 Ibn 'Arabī, *Ringstones of Wisdom (the Fuṣūṣ al-Hikam, translation, introduction, & glosses by Caner Dagli)*, Chicago: Kazi Publications, 2004.

5 William C. Chittick, «The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī», *Studia Islamica*, No. 49 (1979), pp. 135-157. 'Abd al-Karīm al-Yīlī, *El Hombre Universal*, Madrid: Mandala ediciones, 2001.

A pesar de que dichas elaboraciones metafísicas encontrarían tierra fértil en ámbitos intelectuales fuertemente dominados por la cultura persa —particularmente en Asia Central, India y los territorios bajo dominio otomano— las mismas suscitarían fuertes polémicas en ámbitos de cultura predominantemente árabe, específicamente durante la época del dominio mameluco en Egipto, Siria y el Hiyaz. No obstante, la derrota de los mamelucos ante el avance otomano —y la subsiguiente anexión de las provincias árabes al imperio de los sultanes a partir de inicios del siglo XVI— habría dado inicio a un fecundo periodo de intercambios intelectuales que tuvo como epicentros a ciudades como el Cairo, Damasco y Medina, lo que habría posibilitado el establecimiento de nexos iniciáticos entre diversas corrientes del *taṣawwuf* provenientes de distintos rincones de la *umma*.

Dicha confluencia de nexos iniciáticos habría, a su vez, hecho posible la difusión de obras y enseñanzas inspiradas en la rica tradición del sufismo akbarí y, consecuentemente, el restablecimiento de la transmisión de sus doctrinas a partir de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. La aparición de obras y comentarios escritos en árabe por importantes maestros como Ibrāhīm al-Kūrānī (m.1689) y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī (m. 1731), dos figuras axiales del *taṣawwuf* de la época en cuestión, nos permite abordar tal posibilidad y, sobre la base de esa búsqueda, reconocer el nexo espiritual que vincula al legado de esos maestros sufíes con el *magnum opus* de ‘Abd al-Qādir, el *Kitāb al-Mawāqif* escrito en Damasco en los últimos años de su vida. Desde esa perspectiva, las enseñanzas de ‘Abd al-Qādir se inscriben en esa rica tradición de hermenéutica akbarí, y cuya obra se revela como el culmen expresivo de esa misma tradición espiritual, fiel a las enseñanzas del Šayḥ al-Akbar en una época en el que los fundamentos de la intelectualidad islámica empezaban a erosionarse como consecuencia del desmoronamiento de su civilización.

Este artículo se propone reconstruir ese proceso a través del cual se hizo posible restituir la transmisión de las doctrinas akbaríes en ámbito arabo-islámico durante la época en cuestión. Por otro lado, una lectura profunda del *Kitāb al-Mawāqif* nos permitirá reconocer la riqueza espiritual del sufismo, tradición que dimana de la propia revelación coránica y las tradiciones proféticas, y cuyo significado universal debe —en gran medida— su grandeza a las enseñanzas del excelso maestro murciano, Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, muerto en Damasco en 1240⁶.

Será en esa ciudad donde ‘Abd al-Qādir finalmente alcanzará los estados de inspiración más elevados, transmitiendo sus sutiles comentarios a sus más allegados discípulos, quienes recogieron las enseñanzas del maestro argelino de forma escrita con la intención de diseminarlos a una nueva generación de viajeros en la senda del *sulūk*⁷. A inicios del siglo

6 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York: State University of New York Press, 1989.

7 «Ce livre, proposé en deux ou trois volumes selon les éditions, est composé de 372 chapitres, apparemment indépendants les uns des autres. De longueur très inégale, ils apparaissent de prime abord sans ordre rigoureux

XX el artista y visionario sueco Ivan Aguéli fue iniciado en dicha senda por uno de los más cercanos discípulos de 'Abd al-Qādir, el *ṣayḥ* 'Abd al-Raḥmān 'Illīš al-Kabīr. Aguéli, a su vez, se convertiría en emisario de esa cadena de transmisión, iniciando en París al renombrado René Guénon en el camino del *taṣawwuf* hacia 1910, iniciando así una de las fases más fecundas en la transmisión de las doctrinas akbaríes.

DAMASCO, EPICENTRO Y SÍMBOLO DE LA RESTITUCIÓN DEL LEGADO AKBARÍ EN TIERRAS ÁRABES BAJO DOMINIO OTOMANO

Para la historia de la intelectualidad islámica del último milenio resulta innegable la gran estimación que ha suscitado la vida y obra del gran *ṣayḥ* murciano en relación a la extraordinaria influencia que ha ejercido en la configuración del saber islámico de los últimos ocho siglos. Sin embargo, muy a pesar de esa privilegiada recepción del legado akbarí en todo el ámbito de la civilización y la cultura islámica, existen indicios muy reconocibles de que tal receptividad y reconocimiento sufrieron un notable decrecimiento en el mundo árabe-musulmán entre los siglos XIV, XV y parte del XVI, lo que habría ocasionado una especie de ruptura, diríamos, en la transmisión de sus enseñanzas y exposiciones más pronunciadamente esotéricas, acontecimiento que coincidió con el dominio político del sultanato de los Mamelucos en dicha región (1250-1517).

Fue precisamente durante dicho periodo de dominio político en tierras árabes cuando asistimos a una serie de controversias en torno a la obra de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, particularmente en relación a algunas de las más difíciles exposiciones doctrinales presentes en algunas de sus más renombradas obras, y que suscitaron fuertes polémicas que se formularon desde los centros de poder religioso e intelectual más importantes del mundo árabe de aquella época, es decir entre El Cairo y Damasco⁸.

de succession logique, chronologique ni thématique, ce qui ne veut pas dire par ailleurs qu'ils ne possèdent pas une structure d'un autre ordre. Le *Kitāb* transmet l'enseignement oral donné par l'Émir à ses compagnons et disciples au cours de la dernière période de sa vie à Damas, soit de 1855 à 1883. Recueilli et transcrit par certains d'entre eux, il en existe plusieurs manuscrits. Il a été édité à diverses reprises : au Caire en 1911, à Damas en 1966 et 1967, à Beyrouth en 2004, à Alger en 2005, et de nouveau à Damas en 2014», Émir 'Abd al-Qādir Al-Jazā'irī, *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, T. VII (*Traduction, introduction et annotation, Jean-François Houberdon*), *Avant-Propos*, Paris: Albouraq, p. 8.

8 «The scholar Burhān al-Dīn al-Biqā'ī was involved in a *fitna* in 864/1459 when he attacked Ibn al-Arabī in a tract entitled *Tanbīh al-ghabī ilā takfīr Ibn Arabī* (Warning to the Dolt that Ibn al-Arabī is an Apostate). Scholars opposed him in a variety of ways, but due to his eminence, only al-Suyutī managed to counter him in a tract entitled *Tanbīh al-ghabī bi-tabrī'at Ibn Arabī* (Warning to the Dolt that Ibn Arabī is innocent {of these accusations}). In his reply al-Suyutī adopts a very nuanced position: he considers Ibn al-Arabī to be a very great

Con la conquista de los principales territorios del mundo árabe, incluyendo el Hiyaz, Palestina, Siria y Egipto, a inicios del siglo XVI por parte de los otomanos, se dio un giro decisivo a un largo proceso de lo que podríamos denominar de restitución del legado akbarí en dichos territorios. Hay un hecho que ilustra ese cambio en la recepción del legado del magnánimo maestro y que, no obstante no guarde aparentemente ninguna relación con su magisterio esotérico, se revelaría como un signo trascendental que parecería confirmar el privilegiado lugar que la divinidad habría conferido a los otomanos en la realización de dicho propósito: la toma de Damasco por parte de las tropas lideradas por el sultán otomano Selim I en 1517 –ciudad que alberga el sepulcro del Šayḥ al-Akbar– y quien, tras ocupar la ciudad, promulgó un edicto imperial que sancionaba la reconstrucción del abandonado mausoleo, piedra angular desde la cual se edificó toda la gran tradición akbarí en ámbito árabe-otomano⁹.

En los años posteriores a la toma de Damasco, los intelectuales otomanos se enzarzaron en intensos debates concernientes a las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y su escuela, apremiados –que duda cabe– por la hostilidad que despertaba tanto su persona como su obra entre importantes sectores de los depositarios de la ley islámica en las provincias árabes del imperio. Ello permitiría explicar el historial de pronunciamientos oficiales de parte de las autoridades religiosas otomanas desde Estambul –particularmente durante el reinado del sultán Solimán– reconociendo la legitimidad de las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, episodios decisivos que permitieron al sultán garantizar y sancionar el carácter normativo del sufismo akbarí en territorios otomanos¹⁰.

saint, but he states that the reading of his writings should be forbidden to incompetent people and disciples ignorant of Sufi terminology», Éric Geoffroy, «Al-Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (ed.), *Al-Suyūṭī a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill 2016, p. 11.

9 «Les Ottomans se distinguent surtout par la vénération qu’ils accordent à Ibn ‘Arabī. Une des premières initiatives du sultan Sélim, après la prise de Damas, est de bâtir sur la tombe du maître un véritable complexe monumental, comprenant *qubba* (mausolée), *ḡāmi‘* (grande mosquée) et *takiyya* (c’est-à-dire une cantine pour les pauvres, et non un “couvent” pour soufis) », Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*, Damas: Ifpo, 1996, p. 80.

10 «Los estudiosos modernos afirman generalmente que la fetua de Ibn Kemal acerca de Ibn al-‘Arabī fue redactada durante la estancia de Selim I en Damasco, tras su campaña de Egipto (923-4/1517-8), cuando ordenó reedificar el mausoleo (*turba*) de Ibn al-‘Arabī. Llegan incluso a afirmar que esta fetua desempeñó un papel fundamental en la decisión de edificar el santuario para Ibn al-‘Arabī. Sin embargo, no hay ninguna constancia histórica que pruebe que la fetua fue redactada durante la campaña de Selim. Parece que el hecho de que Ibn Kemal participara en la campaña y el que su fetua fuera fijada en el muro del mausoleo de Ibn al-‘Arabī junto con la fetua de al-Fīrūzābādī son vistos como pruebas que sostienen dicha afirmación», Şükrü Özen, , Los ulemas otomanos debaten sobre el sufismo: fetuas para apaciguar el conflicto acerca del legado de Ibn al-‘Arabī, en Alfonso Carmona(ed.), *El sufismo y las normas del islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: derecho y sufismo*, Murcia: Editorial Regional, 2006, p. 91.

Así pues, la anexión de Damasco al imperio otomano –que puso fin a más de dos siglos de dominio mameluco en Siria– convertiría a la antigua capital de los omeyas en epicentro de tal restitución. Desde esa óptica, la reconstrucción del sepulcro del Šayḥ al-Akbar por orden del Sultán otomano –derruido y abandonado durante la época precedente, quizás como indicio del olvido hacia su persona de parte de los señores mamelucos y de los agravios infligidos contra su doctrina y persona por parte de facciones intelectuales hostiles a las corrientes de sufismo akbarí– resulta doblemente significativa: por un lado la restitución de la figura del maestro en el empíreo de las luminarias intelectuales de la tradición islámica; y, por otro, la manifestación expresa de parte de los sultanes otomanos de la conformidad normativa de las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, que de facto confería al Šayḥ el rango de autoridad del saber religioso islámico.

Las consecuencias de dicha restitución también se dejarían sentir en otros ámbitos de la vida social, pues marcaría el inicio de una época en el que se dio impulso a perspectivas teológicas y jurídicas nuevas, que se caracterizaba por una mayor apertura en el campo de la discusión de las ideas, lo que a su vez hizo posible la divulgación de corrientes intelectuales diversas a las anteriormente impuestas por las instituciones tutelares del poder mameluco en tierras árabes. Dicho proceso daría inicio a una rica convergencia entre las tradiciones locales y corrientes intelectuales y espirituales provenientes de otras esferas culturales de la *umma* (Persia, Indostán, Asia Central) que renovarían el panorama cultural de las provincias árabes, y en el que las ciencias del *taṣawwuf* tuvieron un papel central. Tales irradiaciones iluminaron con insólita vitalidad el campo del saber y de las letras árabes, inspirando un renacimiento en el ámbito intelectual hasta los albores de la pre-modernidad, al punto que algunos autores han identificado en tal florecimiento cultural una suerte de Ilustración *avant la lettre*¹¹.

Resulta, no obstante, bastante significativo para una consideración de la historia de la difusión de las doctrinas akbaríes en el ámbito de la cultura árabe durante la época en cuestión –es decir durante el inicio del dominio otomano en tierras árabes en el siglo XVI– el hecho de que algunos de los más ilustres maestros del *taṣawwuf*, quienes se reconocían así mismos como los legítimos herederos del sufismo akbarí, –entre los que podemos mencionar a importantes maestros sufíes como 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī (m. 1565), Ibn Maymūn al-Magribī (m. 1511) y Muḥammad al-Bakrī (m. 1586) – adoptaran posiciones más bien apologéticas en lo concerniente a algunas de las deliberaciones más impenetrables formuladas por el Šayḥ al-Akbar y sus comentaristas¹². Tal vez empujados por la imperiosa necesidad de preservar

11 Samer Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment*, Londres: Oneworld, 2007.

12 «The influence of Qaysarī spread throughout Anatolia and beyond. His writings had a great impact in the intellectual tradition of the Ottoman Empire, including such a figure as Molla Fenari and Ismail Bursevi. Through Qaysary the idea of the Akbaryan school gained an early foothold in the Ottoman world. The *Shaykh*

la ascendencia religiosa e intelectual del gran maestro ante los ataques provenientes de autoridades religiosas y eminentes figuras de las disciplinas como el *kālam* y el *fiqh*, estos celebres sufíes deliberaron férreas defensas en torno a la obra de Ibn ‘Arabī, mediante una serie de discursos que, por un lado, tenían como finalidad salvaguardar su autoridad como maestro por excelencia de las ciencias esotéricas y, por otro, difundir tan solo algunos aspectos de su vasta obra, particularmente aquellos que –desde sus propias consideraciones– resultaban más en consonancia con las corrientes normativas del Islam¹³.

Algo que resulta particularmente importante para la historia de la transmisión del legado akbarí es que, a pesar de que dichas defensas fueran elaboradas con la intención de salvaguardar la totalidad de las doctrinas de Ibn ‘Arabī, lo cierto es que algunas de las más espinosas imputaciones articuladas en su contra por sus feroces adversarios –particularmente aquellas en torno a nociones como *waḥdat al-wuḡūd*, sobre la base de las cuales muchos polemistas construyeron sus despiadados ataques– continuaron sin resolverse hasta bien entrado el siglo XVII. Fue solamente después de la segunda mitad de ese siglo cuando renombrados maestros sufíes como Ibrāhīm al-Kūrānī (m. 1689) y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī (m. 1731) y, tras ellos, sus discípulos más eminentes, entre los que encontramos a Muṣṭafā al-Bakrī (m. 1749), Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m. 1750), Šāh Walī Allāh (m. 1762) –todos ellos vinculados iniciáticamente a importantes cofradías o hermandades como la naqšbandiyya, la šaṭṭāriyya y la ḥalwatiyya– emprendieron la labor de zanjar las polémicas abiertas desde siglos anteriores contra el legado de Ibn ‘Arabī, respondiendo una a una a las imputaciones formuladas por quienes consideraron la obra del murciano como una innovación –o lo que es más grave aún– una apostasía¹⁴.

La cuestión de fondo para los historiadores se presenta pues como un panorama de ideas sin resolver, ¿cómo explicar sino el hecho que eminentes sufíes como al-Ša‘rānī, al-Magribī y al-Bakrī –maestros de alto rango en las ciencias esotéricas del *taṣawwuf* de su época, herederos

al-Islam Ibn Kemal (d. 1534) issued fatwas declaring the orthodoxy and legitimacy of Sufism in general and Ibn al-‘Arabī’s school in particular. His commentaries upon the Ringstones of Wisdom was used until the twentieth century in the Ottoman school system to teach the metaphysics of Ibn ‘Arabī», Caner Dagli, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge, 2016, p. 120.

13 «Intellectually, al-Bakrī emphasized the Sufi’s involvement in society, the study of the law from a variety of *madhhab* perspectives, and the possibility of direct spiritual unveiling, particularly in relationship to the spirituality of the Prophet. He was also interested in the writings of Ibn al- ‘Arabī, although he distanced himself from the external meaning of “the unity of being” (*waḥdat al-wuḡūd*), suggesting, “The unity is experiential, not ontological», Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2021, p. 27.

14 Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press, 1999.

de las doctrinas akbaríes y, al mismo tiempo, personalidades que gozaron de una gran estima en el ámbito de la cultura general islámica— no asumieran la responsabilidad de responder a las serias imputaciones de orden teológico, jurídico y religioso en contra de Ibn 'Arabī y sus comentaristas que surgieron en ámbito árabe a partir del siglo XIII y que continuaron hasta bien entrado el siglo XVI? Podríamos pensar que en el trasfondo de todo ese ámbito de polémicas sin resolver, estos maestros optaran por una prudencia que revelaría una impertérrita lucidez y una confianza absoluta en los designios del espíritu. Sin embargo, hay razones que inducen a creer que la tacita reserva que mostraron ante la tarea de esclarecer o responder a algunas de las más ásperas imputaciones hechas contra las exposiciones más controversiales elaboradas por Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, en particular a algunas exposiciones articuladas en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, así como por sus posteriores comentaristas, se debiera a la consideración de parte de estos ilustres maestros sufíes sobre la legitimidad de preservar la divulgación de las ciencias esotéricas del Šayḥ en ámbitos estrictamente iniciáticos del *taṣawwuf*. Ello explicaría el tono apologético de algunas de las obras más representativas de estos importantes sufíes en defensa de las doctrinas akbaríes¹⁵.

Ahora bien, a nuestra consideración existen otro factores —menos tangibles a la observación historiográfica y que, precisamente debido a ello, entrañan un impedimento para quienes dependen de métodos de investigación que solo reconocen como legítimos los aspectos verificables y cuantificables de la examinación histórica— que posibilitan una indagación más profunda de esta cuestión y que están en relación directa con modalidades de iniciación de las ciencias del *taṣawwuf*, y de las correspondientes investiduras espirituales propias de su estamento esotérico. La extensa literatura tradicional sufi hace referencia al manto iniciático, la *ḥirqa*, símbolo de realización de la ascensión del alma del *sālik* en la escala de grados de la existencia, y cuyo valor adquiere un significado consagratorio del viaje iniciático en la senda los misterios divinos y sus estaciones. A ello parecen aludir las diversas narrativas sufíes que hacen mención al manto akbarí, o *ḥirqa akbariyya*, hecho que supondría una investidura en los misterios de las ciencias esotéricas expuestas en obras escritas por Muḥyiddīn Ibn 'Arabī y su escuela, como rasgo distintivo de su especificidad iniciática.

15 «It is striking that not once in the lengthy two-volume work (*al-Yawaqit wa-l-jawahir fi bayan aqa'id al-akabir*) did al-Sha'rani quote from Ibn 'Arabi's controversial *Fusus* or from the works of Qunawi and the later *Fusus* commentators. It is also striking that al-Sha'rani was not concerned at all with the metaphysical discussions of essence and existence that so preoccupied the later Persianate tradition of ontological monism. He was obviously much more interested in the more visionary aspects of Ibn 'Arabi's oeuvre, for example quoting at great length Ibn 'Arabi angelology and his hierarchy of the divine names. The phrase *wahdat al-wujud* is never mentioned», Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2015, p. 239.

Así pues, la pregunta que nos planteamos, y que entraña un cierto grado de especulación ante la imposibilidad de elementos fácticos que afirmen lo contrario, supone la idea de considerar una posible escisión en la transmisión de las ciencias akbaríes que se habría dado en el contexto árabe durante el periodo del dominio mameluco como indicio, en el plano externo, de una intermisión del magisterio iniciático y la subsiguiente interrupción de la investidura esotérica del magisterio del maestro murciano. En otras palabras, ¿podríamos aceptar que el sufismo en tierras árabes durante la época mameluca –y cuya influencia duraría hasta el primer siglo del dominio otomano, es decir en pleno siglo XVI – habría dejado de recibir parte de las enseñanzas del Šayḥ al-Akbar simbolizadas por la investidura del manto akbarí?

Sea como fuere, y a pesar de que grandes maestros del *taṣawwuf* del periodo inicial del dominio otomano en tierras árabes como aš-Ša‘rānī y al-Bakrī hayan ejercido una enorme influencia en la preservación de ciertos aspectos de las enseñanzas akbaríes, un hecho que merece una consideración importante resultaría del estudio y reconocimiento de los discursos sufíes inspirados por el influjo del magisterio esotérico del gran maestro murciano que se manifestaron a partir de finales del siglo XVII, particularmente en las obras de los ya referidos maestros como Nābulusī y al-Kūrānī. Un asunto que resulta vital para responder a la cuestión de un reflujo, por así decirlo, en la transmisión de las ciencias akbaríes en el ámbito árabe del periodo en cuestión.

Serán dichos discursos sufíes los que –caracterizados por una profundidad y extensión digna de un discípulo de la escuela akbarí– contribuyeron a la restitución y el reconocimiento de la obra del maestro murciano y de algunos de sus discípulos más insignes. Ahora bien, la dificultad que una tarea de esas características entrañaba suponía una gran familiaridad con la fina riqueza lexical del sufismo de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y, sobre todo, una iniciación en la ciencias de los estados y estaciones que permitiese al hermeneuta descifrar algunos códigos simbólicos de naturaleza muy hermética, muy ornamentados con sutilezas expresivas propios del lenguaje alusivo del *šayḥ* murciano. En resumen, una doctrina sufi impregnada de una inconmensurable riqueza lingüística y, a su vez, de una vastedad de perspectivas hermenéuticas, cualidad que las hace irreducibles a cualquier planteamiento sistemático que tienda presentarlas según una perspectiva unidimensional, y que resultan a menudo desconcertantes a la consideración de la mentalidad que depende exclusivamente de las facultades racionales para la realización del conocimiento.

POLÉMICAS Y DEBATES EN TORNO A LA OBRA DE IBN 'ARABĪ EN LAS PROVINCIAS ÁRABES DEL IMPERIO OTOMANO DURANTE EL SIGLO XVI

Volviendo al planteamiento inicial sobre la cuestión de la legitimidad normativa de la obra del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, el análisis histórico demuestra que dichas exposiciones habían suscitado fuertes polémicas en los diversos contextos intelectuales de la *umma*, y muy particularmente en el contexto árabe a partir del siglo XIV¹⁶. Las virulentas imputaciones a su obra se explican, considerablemente, debido a una concepción interpretativa de propensión literalista que ha caracterizado a ciertas perspectivas de la jurisprudencia islámica, o disciplinas del *fiqh*, cuyo escrupuloso rigor interpretativo de la *Ṣarī'a* estaba más bien comprometido con una visión literal de las enseñanzas coránicas y proféticas. Ese tipo de perspectivas se han manifestado con mayor intensidad sobre todo en ámbito de la escuela de jurisprudencia hanbalí, aunque no necesariamente como una regla que defina una línea intelectual característica de tipo anti-sufi o en oposición a la escuela akbarí, sino más bien como una elaboración contextual en respuesta a ciertas preocupaciones de tipo ético-religioso y en ámbitos muy específicos del territorio árabe, articulados particularmente desde los centros de poder religioso como Damasco y el Cairo¹⁷.

Tal vez el caso más estudiado de este tipo de polémicas creadas en torno a la vida y obra del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn 'Arabī sea el del *faqīh* hanbalí Ibn Taymiyya (m. 1328), autor de algunas de las críticas más acérrimas articuladas en contra el maestro murciano y sus comentaristas, en particular en lo concerniente a ciertos aspectos de la ontología akbarí y muy específicamente en torno a nociones como *wahdat al-wuḡūd*. En ese sentido, a Ibn Taymiyya podemos pues atribuir el rol de ser el iniciador de una era de grandes conflictos religiosos y jurídicos en los que se ponían en tela de juicio la normatividad de ciertas enseñanzas y prácticas sufíes en relación a los fundamentos islámicos. Ello ha llevado a muchos estudiosos a formular esquemas binarios en los que anteponen, por una parte, al sufismo y, por otro, a un supuesto Islam ortodoxo caracterizado por una defensa a ultranza de la *Ṣarī'a*¹⁸.

Sin embargo, William Chittick sostiene que las objeciones expuestas por Ibn Taymiyya están basadas más en fuentes secundarias que en una lectura directa de las propias obras escritas por Ibn 'Arabī, atribuyéndole así una serie de significados que no responderían a las ideas originales expuestas por el maestro murciano. Estas conclusiones resultan muy significativas pues arrojan luz a una probabilidad que indicaría que tales interpretaciones fueron el resultado

16 Khaled El-Rouayheb, *Ibid.*

17 Éric Geoffroy, «Al-Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (ed.), *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill 2016.

18 Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press, 1999.

de extrapolaciones de algunas nociones presentes en la obra de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī o en alguno de sus comentaristas. Solo así se podrían explicar las polémicas conclusiones del *faqīh* damasceno que sirvieron como premisas para formular los cargos de *ḥulūl* (encarnacionismo) e *ittiḥād* (unión con la divinidad) contra Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī¹⁹.

Ahora bien, no será hasta la aparición de las exposiciones del teólogo ash‘arita Mas‘ūd ibn Taftāzānī (m. 1390), que algunos aspectos centrales de la doctrina de Ibn ‘Arabī serán sometidas de manera sistemática a un riguroso escrutinio teológico, particularmente en lo concerniente a las exposiciones ontológicas relacionadas con la existencia, *wuḡūd*, y su relación con Dios y el cosmos. Como lo han demostrado algunos de los más renombrados estudiosos de las doctrinas akbaríes, la obra de Taftāzānī que sirvió de fundamento doctrinal para muchas de las formulaciones posteriores que siguieron la línea polemista de Ibn Taymiyya fue el *Šarḥ al-Maqāṣid*²⁰. En esta extensa obra el ilustre teólogo timurida sentó las bases para una ontología crítica que tenía como finalidad rebatir las exposiciones más claves de la metafísica akbarí formuladas no solamente en las obras ya mencionadas del *šayḥ* murciano, sino también en algunos de las más importantes obras elaboradas por sus comentaristas, tales como el *Miftāḥ al-gayb* de Šadr al-Dīn Qūnawī, el *Muntahā al-madārik* de Sa‘īd al-Dīn al-Fargānī, y el *Maṭla‘ ḥuṣūṣ al-kilām fī ma‘ānī Fuṣūṣ al-ḥikām* de Dā‘ūd al-Qayṣarī²¹.

19 «It is now well known that the expression plays no role in Ibn ‘Arabī’s writings, nor is it found, except in one or two instances, in the writings of his immediate disciples (specifically Šadr al-Dīn Qūnawī). It is not until Sa‘īd al-Dīn Farghānī, an important student of Qūnawī, that *wahdat al-wujūd* comes to be used in something like a technical meaning, though this specific meaning is hardly picked up in the later literature. No one ascribes *wahdat al-wujūd* to Ibn ‘Arabī himself before Ibn Taymiyya, who tells us that it is a heresy equivalent to *ittiḥād* (“unificationism”) and *ḥulūl* (“incarnationism”). It is worth noting that Ibn Taymiyya’s hostile reading of *wahdat al-wujūd* gave it a specific meaning that is not suggested by its literal sense, nor by the manner in which Farghānī used the term. Whether or not *wujūd* is “one” depends on how we define it. There can be no question of God’s *wujūd* or of the fact that God is one. It follows that God’s *wujūd* is one. Thus, *wahdat al-wujūd* can simply mean *wahdat wājib al-wujūd*, the “oneness of the Necessary Being,” and this is what I would presume it to mean if Ibn ‘Arabī used it. In this sense, it simply asserts the unity of God; in other words, it expresses *tawḥīd*, the first axiom of Islamic thought. In other words, the expression is completely unobjectionable,» William Chittick, «Wahdat al-Wujud in India», *Sufism and Iran: Ibn al-Arabi and His School. Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), pp. 30-31.

20 «Ce texte établit pour la première fois peut-être une distinction doctrinale entre les partisans d’un *taḥawwuf* traditionnel, la voie du *fana* ou *al-fana’ fi al-tawḥīd* (anéantissement dans l’unité), et les partisans d’un *taḥawwuf* philosophique professant l’Unité de l’Être qui est donc celui d’Ibn ‘Arabī et de son école. C’est cette seconde doctrine que critique al-Taftāzānī en rappelant qu’il avait condamnée dans le même livre dans la partie consacrée à l’ontologie (*baḥṭ al-wujūd*), sans jamais pout autant préciser explicitement le nom de cette doctrine (unicité de l’Être) ni citer nommément Ibn ‘Arabī ou ses disciples. Mais le contexte ne laisse aucun doute sur la personne ou la théorie visées,» Bakri Aladdin, *Al-Wujūd al-ḥaqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi*, Damas: Institut Français de Damas, 1995, p. 26.

21 «Again speaking about *wahdat al-wujūd* Qunawī states: “The one existence attributed to created contingent things is, in reality, not something different from the true hidden existence, uncouple with identities and places

A pesar de que algunos especialistas adjudican a las polémicas creadas en torno a la figura y obra de Ibn 'Arabī por el célebre *faqīh* hanbalí Ibn Taymiyya un valor epistémico axial que prefiguraría el naciente y largo historial de disputas que dominará el ámbito de la intelectualidad islámica a partir de entonces entre los defensores del sufismo akbarí y los así denominados depositarios de la ortodoxia islámica - a los que presumiblemente pertenecería Ibn Taymiyya²², las fuentes demuestran que muchas de las polémicas en torno a Ibn 'Arabī se fundamentaron en las exposiciones teológicas del gran teólogo timurida ²³.

Ahora bien, ¿es posible explicar el oscurecimiento de la recepción de la obra del *ṣayḥ* Ibn 'Arabī y su escuela como consecuencia del impacto e influencia que ejercieron tanto la obra de Ibn Taymiyya como la de Taftāzānī en el pensamiento religioso arabo-islámico a partir del siglo XIV? Pensamos que un recurso tal resultaría demasiado simplista para responder una problemática que por su propia naturaleza iniciática no podría ser reducida a una causalidad meramente externa. Sea como fuere, el estudio de las narrativas sufíes escritas en árabe a partir del siglo XVII demuestra la existencia de corrientes del *taṣawwuf* profundamente formados en las difíciles exposiciones de las doctrinas de la escuela akbarí. Ya hemos hecho mención al rol de primer orden en la difusión y comentarios de las doctrinas akbaríes de parte de los eminentes sufíes como 'Abd al-Ganī an-Nābulusī e Ibrāhīm al-Kūrānī, autores de importantes tratados de hermenéutica sufi inspirados profundamente por obras como el *Fuṣūṣ al-ḥikam* y otras obras del gran maestro murciano. El-Rouayheb argumenta que dicho refluorecimiento del pensamiento akbarí habría sido posible gracias a la circulación de corrientes intelectuales provenientes de lugares diversos de la *umma*, al ambiente cosmopolita instaurado por el poder otomano y, en ciertas instancias, por las coyunturas políticas creadas por la expansión del imperio safavida²⁴.

of manifestation except by attribution and fiction.” The multiplicity of the one existence is only apparent, and comes from the side of the ‘places of manifestation,’ that is, from the point of view of multiplicity and manifestation itself. He goes on to note that the use of *wujūd* is an imprecise one, but he used it insofar as it was the most generalized for the things about which he was talking.» Caner Dagli, *Ibn al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge, 2016, p. 82.

22 Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press, 1999.

23 Bakri Aladdin, *Al-Wijūd al-haqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi*, Damasco: Institute Français de Damas, 1995.

24 «In the first decade of the 17th century, the Shi'ite Safavids under Shah 'Abbas (r. 1588-1629) managed to wrest Azerbaijan and Shirwan from the Ottomans, thus sparking off a westward exodus of Sunni Azeri and Kurdish scholars,» Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, (2006) p. 264.

A su vez, el gran flujo de viajeros que recalaban en las ciudades santas como La Meca y Medina traía consigo a personalidades sufíes de origen indio, muchos de ellos insignes representantes del sufismo akbarí y, a su vez, autores de comentarios sobre obras relacionadas con tales doctrinas. Muchos de estos personajes llegaron incluso a tomar residencia en lugares como Cairo o Damasco, o enviaban a sus delegados con el objetivo de difundir sus doctrinas, iniciando, de este modo, a nuevos círculos de discípulos en cadenas de transmisión de origen indio, como la *ṭarīqa ṣaṭṭāriyya*²⁵.

Lo que resulta particularmente significativo es que aquella confluencia hizo posible la transmisión de textos sufíes tan importantes del subcontinente indio como el *Kūtāb al-Ġawāhir al-ḥams* del *ṣayḥ* indio Muḥammad Gawṭ Gwaliyārī²⁶. Tanto Nābulusī como Kūrānī, eminentes representantes del sufismo en las provincias árabes del imperio otomano y autores de algunos de los más importantes comentarios sobre aspectos centrales de la ontología akbarí, fueron iniciados en algunos de estos textos, particularmente este último, quien a través de su maestro Aḥmad al-Quṣāṣī (m. 1660) recibió una rica formación akbarí en base a textos de maestros indios como el *al-Tuhfa al-mursala ilā rūḥ al-nabī* del *ṣayḥ* Muḥammad Faḍl Allāh al-Burhānpūrī, de quien escribió un comentario²⁷.

25 «A few years before Mulla Mahmud al-Kurdi came to Damascus and started teaching “the books of the Persians” an Indian mystic of the Shattariyya order settled in Medina. Sibghatallah al-Barwaji (d. 1606) quickly gained renowned as a Sufi master and initiated several local scholars into his order. He brought with him several books written by Indian Shattari mystics such as *al-Jawahir al-Khams* by Mohammad Ghawth Gwaliori (d. 1562). Al-Barwaji translated this work from Persian into Arabic, and a commentary on it was later written by his leading disciple, the Egyptian-born Ahmad al-Shinnawi (d. 1619). Al-Shinnawi became the sucesor of al-Barjawi and was in turn succeeded by Ahmad Qushashi (d. 1661), who in turn was succeeded by the Kurdish-born Ibrahim al-Kurani (d. 1690). Al-Shinnawi, al-Qushashi and al- Kurani were all outspoken adherents of the controversial idea of the “unity of existence” (*wahdat al-wujūd*), associated with Ibn Arabi and his followers. Indeed one of the major Shattari texts studied in their circle was *al-Tuhfa al-mursala ila al-nabi*, a work by the Indian Shattari mystic Mohammad al-Burhanpuri (d. 1619-20) defending the idea of *wahdat al-wujūd*», Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, (2006), p. 271.

26 Carl W. Ernst, *Refractions of Islam in India Situating Sufism and Yoga*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

27 «Al-Kūrānī argued that *wahdat al-wujūd* was reconcilable to orthodox Ash‘arī theology since ‘God, whose quiddity and existence are identical, is both distinct from all contingent quiddities and manifests Himself in them.’ Newly published treatises of al- Kūrānī on the subject, ‘The Bountiful. Ascension in the Verification of Divine Transcendence in the Oneness of Being’ (*Maṭla‘ al-jūd fī taḥqīq al- tanzīh fī wahdat al-wujūd*) and ‘The Splendorous Insight into the Persistence of Divine Transcendence with God’s Manifestation in Created Forms’ (*Jalā’ al-naẓr fī baqā’ al-tanzīh ma’a l-tajallī fī l-ṣūr*), permit further exploration. Al-Kūrānī tasks himself with explaining several mysterious statements of Ibn al-‘Arabī, such as ‘Glory to Him who made things manifest, while He is their essence (*‘ayn*),’ or ‘The Real, Most High, is present (*mawjūd*) in His Essence (*bi-dhātih*), for His Essence (*li-dhātih*)», Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim*

El caso de Nābulusī resulta aún más extraordinario, pues el legado akbarí que le fue transmitido se sucedieron en estados visionarios en los que el espíritu del maestro murciano inició al gran sufi damasceno en las ciencias de los estados y las estaciones del alma. En su estudio hagiográfico sobre Nābulusī, Elizabeth Sirriyeh explica:

He extols the virtues of *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Meccan revelations) for true understanding of the Qur'an and Sunna, and speaks of his conviction that it is indeed a work received through mystical inspiration at the Meccan sanctuary. Along with the *Fuṣūṣ*, which he has been noted studying and teaching from young manhood, the pages of the *Futūḥāt* would seem to Nābulusī to overflow with blessings for him. However, he also believed in communication through dreams and visions and that 'guidance and favour' were imparted to him from beyond the grave by the spirit of Ibn 'Arabī. This sense of contact with the dead master would persist throughout 'Abd al-Ganī al-Nābulusī's life into his old age (E. Sirriyeh, 2005, 18).

Esa proximidad al espíritu del Šayḥ al-Akbar hizo posible una receptividad de parte del šayḥ damasceno que lo distinguió de muchos otros maestros sufíes, al punto de dejar entrever que su linaje akbarí dimanaba de una transmisión viva otorgado por el gran maestro murciano a través de experiencias de orden visionarias. Podemos pues establecer que la transmisión de un influjo vivo era el indicio de que dicho magisterio no dependía de las cadenas de iniciación instituidas por las cofradías, sino por la realización de una escala de grados que permitieron al maestro damasceno recibir el influjo espiritual akbarí a modo de 'aperturas' e 'iluminaciones' del corazón, y establecer así un vínculo directo con los misterios de la manifestación divina²⁸.

La hagiografía de 'Abd al-Ganī al-Nābulusī da cuenta precisamente de esa precocidad innata que lo distinguió por poseer esa capacidad excepcional para el aprendizaje de las ciencias tradicionales, fruto de una rica formación escolástica clásica que inspiró al gran šayḥ

World, Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2021, p. 32.

28 «Another Naqshbandi who openly espoused the more controversial aspects of the teachings of Ibn 'Arabi was the Damascene scholar 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1731). Al-Nabulusi was initiated into the Naqshbandi order by a certain Abu Sa'id al-Balkhi, a second-generation disciple of the prominent Central Asian born Indian-based Naqshbandi Mahmud Khawand (d. 1642), yet another rival of Ahmad Sirhindi....al-Nabulusi, along with Qushashi and al-Kurani was perhaps the best know defender of the ideas of Ibn 'Arabi in his time. He wrote influential commentaries on the classics of monist mysticism, such as the *Divan* of Ibn al-Farid and the *Fusus al-Hikam* of Ibn 'Arabi. He prefaced these mystical commentaries with the remark that he had not consulted any other work while writing them, and instead relied entirely by divine inspiration (*fath*)», Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press (2006), p. 273.

damasceno a dedicar su vida al cultivo de las ciencias tanto exotéricas como esotéricas²⁹. Ese mismo derrotero en el camino de las ciencias islámicas inclinó su alma a recorrer la senda del *sulūk* guiado –como él mismo testimonió– por el espíritu no solo de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, sino también de otros grandes maestros del *taṣawwuf* de épocas precedentes, muchos de ellos de linaje naqshbandī³⁰.

Desde nuestra consideración, la contribución tanto de Ibrāhīm al-Kūrānī como de ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī marcó un punto de gran significado en lo que hemos designado como la «restitución» del legado akbarí y, en ese sentido, ambos se revelan como dos figuras paradigmáticas del *taṣawwuf* del siglo XVII y XVIII respectivamente, y cuya enorme influencia se expandirá en todo el marco de la *umma* a través del magisterio de algunos de sus más ilustres discípulos, tanto directos como indirectos: Muṣṭafā l-Bakrī –de quien ya hicimos mención, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m. 1750), Šāh Walī Allāh (m. 1762) y Murtaḍā l-Zabīdī (d. 1791). Precisamente, este último tendrá un rol fundamental en la transmisión de las ciencias akbaríes a nuevas generaciones de maestros sufíes venidos desde diversos entornos de la *umma*. Michel Chodkiewicz hace referencia a él como el transmisor de la investidura *akbariyya* al abuelo de ‘Abd al-Qādir, cuando este se detuvo en El Cairo en su camino hacia La Meca:

Or, des documents inédits jusqu’à ce jour permettent d’établir qu’Abd al-Kader avait reçu l’investiture de la *khirqā akbariyya* et que il s’agissait même la d’une tradition familiale. C’est en effet par son père, sidi Muhyi l-din, que l’émir avait été rattachée a la chaîne (*silsila*) akbarienne; et Muhyi l-din, a son tour, tenait sa propre initiation du grand père de l’émir, sidi Mustafa, lequel avait été investi de la *khirqā akbariyya* en Egypte par un personnage fameux, le sayyid Murtaḍā al-Zabīdī (ob. 1791), (M. Chodkiewicz, 1982, 22).

29 «‘Abd al-Ganī al-Nābulusī was born into a distinguished family of scholars at Damascus in the year 1050/1641. As a small boy he attended his father’s classes and received a formal Islamic education until the age of twenty, when he became more deeply involved with Sufism, being particularly attracted by the writing of Ibn ‘Arabī, Ibn Sab’īn and al-Tilimsānī.» Elizabeth Sirriyeh, «The Mystical Journey of ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī », *Die Welt des Islams* Nr. 1/IV, Leiden: Brill, 1985, p. 87.

30 «Nābulusī also laid claim to receiving guidance from a great shaykh of the Naqshbandis. Although he had undergone an outer and bodily initiation through Abu Sa’id al-Balkhi, he seems to have attached more importance to his inner initiation through the spirit of Khwāja ‘Alā al-Dīn ‘Attār (d. 1400), a son-in-law of and major disciple of Bahā’ al-Dīn Naqshband. This ‘Attār also features in the spiritual ancestry of Jami, linked to him by two intermediary shaykhs, and so a kind of bond is formed between the two poets, Nābulusī and Jami, joined as spiritual heirs of the same great masters, although separated historically by 200 years.» Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 1641-1731, Londres: Routledge, 2005, p. 43.

Este relato nos permite pues reconstruir la transmisión iniciática de las ciencias akbaríes conferida por el *ṣayḥ* Murtaḍā al-Zabīdī al entorno familiar de ‘Abd al-Qādir. Zabīdī fue discípulo de algunos de los más eminentes sufíes de su época, aunque en todos los casos nos remiten a cadenas iniciáticas instauradas por las dos figuras paradigmáticas a las que hicimos alusión anteriormente, es decir Ibrāhīm al-Kūrānī y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī. Por una lado, la iniciación en la *tarīqa ḥalwatiyya* y en la *naqṣbandiyya* a través de ‘Abd al- Karīm al-Sammān (m. 1775), discípulo directo de Muṣṭafā l-Bakrī ³¹, y este a su vez el más célebre discípulo de Nābulusī; como dato significativo sabemos que al-Sammān había iniciado a su vez a otros celebres *ṣuyūḥ* del sufismo magrebí como Aḥmad al-Tiġānī y ‘Abd al-Wahhāb al-Tāzī. Por otro, iniciado en las vías *ḥalwatiyya* y *ṣaṭṭāriyya* a través de las enseñanzas del célebre maestro indio Šāh Walī Allāh al-Dihlāwī, con quien Zabīdī habría estudiado las diferentes ramas del saber sufí y sus doctrinas. Šāh Walī Allāh había sido discípulo de Abū Ṭāhir al-Kūrānī, el heredero del magisterio espiritual e hijo del célebre *ṣayḥ* de origen kurdo Ibrāhīm al-Kūrānī.

Esta reconstrucción de las cadenas de transmisión del legado de Ibn ‘Arabī nos permite afirmar el papel cardinal que tuvieron los maestros sufíes provenientes de los diversos espacios geográficos de la *umma* en la difusión de las doctrinas akbaríes en ámbito intelectual de las provincias árabes del imperio otomano a finales del siglo XVIII. El caso del *ṣayḥ* Murtaḍā al-Zabīdī posee un particular significado pues es el enlace que nos permite restablecer la conexión entre las redes de difusión de las doctrinas akbaríes del siglo XVII y XVIII con el sufismo del siglo XIX en la figura de ‘Abd al-Qādir y, de este modo, poder contemplar la belleza y riqueza de la obra del gran *ṣayḥ* argelino a la luz de toda la rica tradición espiritual inspirada en el legado vivo del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y de sus posteriores comentaristas.

KITĀB AL-MAWĀQIF*, EL LIBRO DE LOS INTERVALOS Y EL SIGNIFICADO DE LAS ESTACIONES Y DE SUS SECRETOS EN LA REALIZACION DEL *SULŪK

El *Kitāb al-Mawāqif* se nos presenta como un compendio de comentarios alusivos sobre la naturaleza de la esencia divina y del conocimiento que de ella se derivan y, más específicamente, sobre las tipologías tanto de las ciencias transmitidas —es decir aquellas que se obtienen por

31 «Bakri started a process whereby the order became one of the most influential and respected among Egyptian ulema in the eighteenth and nineteenth centuries...Furthermore Bakri belonged to the Karabasi suborder that was particularly devoted to Ibn Arabi: Karabasi Ali Veli had authored a commentary on the *Fusūs* and his disciples belived that Ibn ‘Arabi had predicted their masters’ appearance. Bakri was also a close student of Abd al-Ghani al-Nabulusi, studied with him numerous woks by Ibn ‘Arabi, including the *Fusūs*, and himself upheld the doctrine of *wahdat al-wujūd* in his treatise *al-Mawrid al-adhab li-dhawī al-wurud fi kashf ma’na wahdat al-wujūd*», Khaled El-Rouayheb, *Islamic intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2015, p. 268.

esfuerzo racional –como de las ciencias infusas –aquellas que los sufíes realizan por don divino o “develación”, que estos denominan *kaşf*– y cuyas fuentes nos remiten de manera constante y rigurosa al Corán y a las tradiciones proféticas³². Así, la obra de ‘Abd al-Qādir aborda una extensa variedad de perspectivas epistemológicas desarrolladas a lo largo de la historia de la intelectualidad islámica para volver a plantear la preeminencia del conocimiento directo de los misterios divinos, identificada con la facultad del corazón (*qalb*) en tanto que órgano sutil y morada de la consciencia humana, sobre las ciencias transmitidas cuya dependencia del esfuerzo intelectual tiende a alejar al creyente del reconocimiento de la manifestación incesante viva de la Presencia Divina. Desde esa perspectiva, el discurso inspirado de ‘Abd al-Qādir resulta significativamente en consonancia con las enseñanzas de Ibn ‘Arabī a ese respecto:

When the intellect of the people of faith in God see that God has demanded of them that they recognize Him after they have recognized Him using their logical evidence, they know that there must be another knowledge of God which does not come about through the path of thinking. They take up the hard work of exercises and retreats and struggles with the lower self: and severing connections and being alone and sitting with God – in order to empty the site and make the heart holy, pure from the blemishes of thought, because thinking is connected with the things of this world, (Ibn al-‘Arabī, 2020, 582).

A través de la exhalación de sus discursos inspirados ‘Abd al-Qādir buscaba infundir con halito renovador a las ciencias de la develación (*mukāṣṣafa*), de la visión directa (*‘iyyān*) y de la degustación espiritual (*dawq*) tipologías que caracterizan a la realización de la vía del *sulūk*, es decir la iniciación en ciencias del *taṣawwuf*³³. Esa intención de revivificar las ciencias del corazón no deberían ser vistas como una simple identificación retórica del *ṣayḥ* argelino con la tradición narrativa sufi, sino mas bien como el fruto de una autentica vocación espiritual de estirpe renovadora que encuentra su *raison d’être* en una profunda certeza interior, ciencia que

32 En cada una de las páginas del *Kitāb al-Mawāqif*, ‘Abd al-Qādir hace una minuciosa mención a infinidad de versos coránicos cuyos significados comenta de manera alusiva y extensa, para luego hacer referencia a una vasta literatura de los hadices, citando tanto a las más renombradas autoridades de esa ciencia, como a otros maestros cuyos hadices no gozan del privilegio de ser considerados canónicos pero que resultan ser una importante fuente de sabiduría y que complementan de manera reveladora muchas de las enseñanzas que aparecen en el libro revelado. Su esfuerzo hermenéutico se inspira en toda la gran tradición sufi que lo precedió, citando a una larga lista de ilustres maestros – Sahl al-Tustarī, Ḡunayd, Sarrāḡ, Gazālī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh, Suyūtī, ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāḡ, por citar solo algunos de ellos.

33 Para una introducción general a los términos técnicos del sufismo, véase la obra del *ṣayḥ* magrebí Aḥmad Ibn ‘Ajlba, *Kitāb Miṣāj al-Taṣawwuf ilā Haqā’iq al-Taṣawwuf* (traduction annotée Jean-Louis Michon, texte bilingue), París: Albouraq, 2010.

los sufíes denominan *Ḥaqq al-yaqīn*³⁴. La aspiración del *ṣayḥ* argelino resulta particularmente significativa considerando las dramáticas circunstancias históricas que le tocó vivir, una época en la que la *umma* se sumía en una desoladora desorientación espiritual frente al avance avasallador de la cultura europea³⁵.

Para ‘Abd al-Qādir esa certeza interior entrañaba la realización de una ciencia gustativa –es decir una forma de conocimiento directo que los maestros sufíes denominan *dawq*– que hiciera posible contemplar aquellas dramáticas circunstancias históricas en toda su dimensión metafísica y, de ese modo, aceptar la misión providencial que lo inspiraba a reconocer (*ma‘rifā*) la incesante fuerza de la Voluntad Divina presente en toda instancia, en todo lugar y, consecuentemente, en toda creencia. Desde esa perspectiva integradora, las propias tribulaciones históricas que sumían a la *umma* en la agitación política adquirirían pleno sentido, revelándose como una de las infinitas posibilidades del incesante despliegue de las teofanías divinas (*tagallī*) en tanto que posibilidades que permitirían al *sālik* reconocer el velo de la misericordia infinita a cada instante. Para los *ṣuyūḥ* como ‘Abd al-Qādir, dicho reconocimiento supone la atestación del *tawḥīd* –en el Islam, la noción de la unidad divina– en sus dimensiones más profundas, tanto existenciales como metafísicas, lo que les confiere la evidencia de una ciencia divina que dimana de las propias enseñanzas del libro revelado:

Cette Miséricorde est unique per l’Essence et multiple per les relations et expressions, la multiplicité étant inhérente à ses objets. L’universalité de cette Miséricorde englobe toutes choses, y compris la colère, les souffrances, le châtement, et d’autres choses que l’on imagine contraires à la Miséricorde. En effet, le tout est une autorévélation de cette Miséricorde qui englobe donc toutes choses, car le Très-Haut est illimité (‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2021, 130).

Siguiendo los pasos del maestro murciano, a quien constantemente cita, explica y comenta, ‘Abd al-Qādir era consciente de que el despliegue incesante de teofanías revelaba esa relación cardinal entre lo Uno y lo múltiple o, en otras palabras, entre lo divino y el cosmos, un viaje incesante hacia la multiplicidad a los que aluden de manera elíptica y misteriosa las enseñanzas coránicas. Es decir que a la mirada contemplativa de maestros como Ibn ‘Arabī y ‘Abd al-Qādir, la revelación coránica se manifiesta como una fuente inagotable de sabiduría desde donde efluyen significados vivos y cuyas enseñanzas adquieren singular actualidad por intermediación del magisterio profético. Ello permite explicar la importancia que entrañan las tradiciones atribuidas al profeta Muhammad, los hadices, en la realización de los diversos grados de la fe islámica y, a su vez, comprender porqué para la tradición sufi el profeta del Islam personifica al hermeneuta por excelencia de las enseñanzas que dimanan del verbo divino.

34 Ibn ‘Ajlba, *Ibid.*

35 Ibn ‘Ajlba, *Ibid.*

Ahora bien, han sido precisamente los maestros sufíes, los *awliyyā'*, quienes, como herederos del magisterio profético, han buscado actualizar tales enseñanzas durante toda la historia del *taṣawwuf*, aunque, a diferencia de las enseñanzas reconocidas por las ciencias transmitidas, los visionarios y espirituales sufíes son enfáticos en reconocer que dicho magisterio entraña la realización de una serie de grados iniciáticos que, por inspiración directa, conecta al espíritu del viajero en la senda con aquello que los sufíes denominan la realidad muhammadí o *ḥaqīqa muḥammadiyya*.

En ese itinerario ascensional de los grandes maestros sufíes a través de la historia islámica Muḥyiddīn Ibn 'Arabī personifica la cumbre de las estaciones de la realización del secreto de la manifestación divina. Y ello nos remite necesariamente a un tema recurrente en la tradición sufi y cuya fuente se encuentra de manera alusiva en algunos de los más citados versos coránicos, la naturaleza primordial del Hombre en el seno de la divinidad. Esa grandeza humana a la que alude el discurso sufi del maestro murciano no resulta ser pues una mera gratificación poética, sino del reconocimiento del estatuto primordial del ser humano en relación a su naturaleza divina.

Ese implícito reconocimiento de la naturaleza primordial del espíritu humano, que se manifiesta en la excelencia de carácter, fue puesto de manifiesto por parte del *ṣayḥ* argelino en las circunstancias más críticas como líder del *ḡihād* anticolonialista. Los comentarios y enseñanzas del *Kitāb al-Mawāqif* ejemplifican pues el modelo humano muhammadiano y, en ese sentido, resulta fiel a toda la gran tradición sufi, particularmente al sufismo akbarí. El reconocimiento por parte de Ibn 'Arabī y sus comentaristas de la quintaesencia ontológica del espíritu de Muhammad, al que identifican con la figura trans-histórica del profeta del Islam en tanto que Hombre Universal –*al-Insān al-kāmil*– supone la realización de los más altos grados en la escala de los secretos de los misterios divinos³⁶.

36 «La centralité et l'exemplarité de la figure du Prophète dans la pensée d'Abd al-Kader, le distingue de ses contemporains et de leurs successeurs, qu'ils soient réformateurs musulmans ou moderniste-laïcs. Suivant les orientations fixées par les savants occidentaux de l'époque presque tous voulaient limiter le rôle et l'importance de Muhammad a ce qui est historiquement et scientifiquement démontrable. En conséquence, la vérité religieuse, et en définitive de toute vérité, a été relativisée et la certitude est devenue un objectif incertain. Abd al-Kader n'a pas accepté une telle vue étroite et séculière de la prophétie ; il a proposé une appréciation plus profonde, en se basant sur le hadith suivant : «J'étais déjà prophète alors qu'Adam était encore entre la bouse et l'eau ». Une telle compréhension, fondée sur le temps divin, transcende toute perception terrestre de la prophétie. Prophétie et Prophète lient le monde de l'apparence et de la multiplicité, *al-Ẓāhir*, au monde cache de l'unité essentielle et de la certitude, *al-Bāṭin*», Sanaa Makhoul, «Reforme ou renouveau : le débats sur les changements dans l'islam du XIX siècle», en Eric Geoffroy (ed.), *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, Paris: Albouq, 2010, p. 145.

En *Fuṣūṣ al-ḥikam*, el Ṣayḥ al-Akbar enuncia de manera clara su doctrina antropológica del Hombre Universal basándose en fuentes coránicas, y cuya visión reconoce ese papel central del ser humano en el plano divino:

Thus, this being (Adamic) was called Man (*insān*) and God's representative (*khalifah*). As for his quality as a man it designates his synthesised nature (containing virtually all other natures created) and his aptitude to embrace the essential Truths. Man is to God (*al-Haqq*) that which the pupil is to the eye (the pupil in Arabic is called 'man within the eye'), the pupil being that by which seeing is effected; for through him (that is to say Universal Man) God contemplates His creation and dispenses His mercy, (Muhyi-d-din Ibn 'Arabī, 1975, 12).

En el *mawqif* 103 'Abd al-Qādir recurre a una serie de imágenes de análogo valor simbólico cuando hace referencia a uno de los versos más comentados por la tradición sufi, la aleya 35 de la azora de la Luz, *an-Nūr*, y que para el ṣayḥ simboliza el lugar de manifestación del espíritu muhammadi:

Puis Dieu a répondu (dans la suite du verset a la question : cette illumination de la terre, deux cieux et de toutes les créatures se produit directement ou par intermédiaire? Doit elle être comprise comme une conjonction, une union ou un mélange? Par le recours au symbole de la niche, du verre et de la lampe, il nous a fait savoir que cette illumination s'opérerait sans union, mélange ni conjonction, par l'intermédiaire de la Réalité muhammadiane (*al-haqīqa al-muhammadiyya*), laquelle est la première détermination (*al-ta'ayyun al-awwal*), l'Isthme des isthmes (*barzakh al-barazikh*), le lieu de la théophanie de l'Essence et de l'apparition de la Lumière des lumières (Abd el-Kader, 1982, 119).

Al meditar en esas enseñanzas que brotan fruto de las visiones inspiradas del ṣayḥ argelino podemos contemplar con mayor detenimiento el itinerario intelectual y espiritual de este insigne maestro, cuya obra se inscribe en la fecunda tradición de comentarios de hermenéutica inspirada y cuyo mayor representante es el ṣayḥ murciano Ibn 'Arabī. A tal efecto, la realización del *tawḥīd* en sus dimensiones últimas supone el otorgamiento de una ciencia divina del que los sufíes son los privilegiados depositarios y a quienes 'Abd al-Qādir -siguiendo al maestro murciano- llama 'la gente de la revelación y de la Realización del Ser':

Quant aux Gens du Dévoilement initiatique et de la Réalisation métaphysique (*ahl al-Kashf wa-l-Wujūd*), ce sont les Gents de la Perplexité extrême (*al-Hayrah al-'uzmā*) et de la Station suprême (*al-Waqfah al-kubrā*), du fait de l'affrontement (*taḥadum*) et de la diversité (*ikhṭilāf*) des Épiphanies des Noms divins, et du fait qu'Elles ne demeurent jamais selon un mode unique et un genre particulier : ces Gens évoluent, (*yataqallabūn*)

alors avec ces Épiphanies comme le fait le caméléon, sans persister dans une attribution unique des actes parce que la diversité successive des attributions des actes provient de la diversité des Épiphanies, (‘Abd al-Qâdir Al-Jazâ’irî, 2021, 133).

Remitiéndose de manera rigurosa y constante a las fuentes narrativas más importantes de la tradición islámica – Corán y las narraciones de los hadices– el *Kitāb al-Mawāqif* nos presenta pues los grandes temas que han inspirado a toda la gran tradición sufi desde sus inicios: la relación entre Dios y el Hombre, la cuestión del conocimiento de Dios, la función del Hombre en el plano divino, el significado de lo múltiple a partir del Uno y, sobre todo, la naturaleza de la esencia de Dios, el Principio Universal de toda metafísica que para los sufíes ha suscitado una serie de meditaciones de profunda visión contemplativa³⁷:

Les hommes, dans cette demeure qu’ils considèrent comme une réalité extérieure, pensent qu’ils son sortis du Degré de la Science vers quelque chose d’autre, dans un demeure autre que la Science divine. Ils se méprennent : ils restent toujours au Degré de la Science divine, ils n’en sont pas sortis et n’en sortiront jamais ! Ce qui apparaît de cette demeure actuelle, que ils considèrent comme leur réalité propre extérieure a la Science, est la Réalité même de Dieu, revêtue des statuts de leurs prédispositions constituant leurs réalités essentielles. En vertu de ce qu’elles sont en soi, ces dernières ne sortent jamais de la Science divine pour devenir ce que l’on appelé une “réalité extérieure”, (‘Abd Al-Qâdir Al-Jazâ’irî, 2019, 47).

Así, a la meditación de una lectura cuidadosa, el *Kitāb al-Mawāqif* resulta ser una síntesis de las ciencias del corazón, de sus estaciones –*maqāmāt*– y de los intervalos –*mawāqif*– que se suceden en la realización de los grados ascensionales que llevan a la estación suprema³⁸. Esto nos permite reconocer su parentela espiritual con obras como *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *Maṣhāhid al-asrār* de Ibn ‘Arabī, pero también de otras en esa línea de ontología y metafísica akbarí como *al-Insān al-kāmil* de ‘Abd al-Karīm Ġilī, la *Muqaddima* de Dā’ūd al-Qaysarī o *al-Wuḡūd al-Ḥaqq* de ‘Abd al-Ganī l-Nābulusī³⁹:

37 Kalābādī, *Kitāb al-Ta’arruf. Il sufismo nelle parole degli antichi* (introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Urizzi), Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002. Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘ilm al-tasawwuf. Tratado sobre la ciencia del sufismo* (traducción, estudio preliminar y notas de Gustavo Bize, tomo I y II). Buenos Aires: Editorial Yerrahi, 2021.

38 Ahmad Ibn ‘Ajība, *Ibid.*

39 Dāwūd al-Qaysarī, *The Horizons of Being The Metaphysics of Ibn al-‘Arabī in the Muqaddimat al-Qaysarī* (Mukhtar H. Ali ed.), Leiden: Brill, 2020; Abd al-Ghani al-Nabulusi, *Al-Wujud al-Haqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi* (Édité par Bakri Aladdin), Damas: Institute Français de Damas, 1995.

⋮

La Réalité de Dieu est unique et homogène; elle n’est soumise ni a la multiplicité, ni a l’altérité ; elle ne peut être ni circonscrite ni limitée, et la multiplicité des êtres et des supports de manifestation ne peut la conditionner. Ses supports de manifestation sont, eux, par contre, multiples, différenciés, circonscrits et conditionnés, (‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2013, 75).

Unos ciento cincuenta años antes otro eminente *ṣayḥ* damasceno iniciado en las doctrinas akbaríes, exclamaba con sutil exaltación algunas pertinentes aclaraciones en relación a las polémicas suscitadas por la noción de *waḥdat al-wuǧūd* en ciertos ámbitos intelectuales dominados por las disciplinas del *fiqh* y el *kālam* desde donde – siguiendo la línea de Ibn Taymiyya y Taftāzānī – se continuarán articulando encendidos ataques contra Ibn ‘Arabī y sus más insignes comentaristas:

Tous les concepts aboutissent à la doctrine de l’Unité de l’Être (*Waḥdat al-wuǧūd*) comme nous l’avons démontrée. On peut demander aux savants exotériques a tous théologiens : comme pouvez –vous envisager un être (ou une existence) qui ne serait pas Allah au sein des mondes ? Je vous le dis : tout repose sur l’être divin, en dehors de Lui tout est conditionné e détermine par définition, car ils sont créés (formels) et lorsque nous observons la réalité propre d’une chose, il ne resta rien de réel et d’effectif. Leur existence est due a celle d’Allah et l’Existence divine est unique, (‘Abd al-Ganī al-Nābulī, 2020, pp 30).

Las inspiraciones más profundas que han suscitado en ‘Abd al-Qādir la meditación de los secretos que, a la luz del corazón iluminado, brotan de las enseñanzas del excelso maestro murciano, despierta en él una profunda vocación hermenéutica y una eminente intuición espiritual que le permite reconocer la particular actualidad de las doctrinas akbaríes para la realización del ideal humano muhammadí.

En ese sentido, ‘Abd al-Qādir se presenta como un digno comentarista de la obra de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, estando en profunda y fiel sintonía con otros eminentes sabios y sufíes que han arrojado luz en las ciencias akbaríes para una mejor comprensión de algunas de las más difíciles aspectos de su metafísica. En uno de sus comentarios sobre la naturaleza incognoscible de la Esencia del Omnicompasivo y Misericordioso, ‘Abd al-Qādir a su vez que niega cualquier posibilidad de conocimiento que a aquella remita, afirma, por otro lado, la posibilidad de un reconocimiento de sus atributos en tanto que relaciones con la función de la divinidad:

L’Essence, considérée en Soi, ne peut être saisie ni par le sens, ni par l’intellect (ou la raison), ni par dévoilement, contrairement au cas ou Elle est considérée comme assumant la Fonction de Divinité car, dans cette condition, Elle peut être saisie par

les sens, l'intellect (ou la raison), et le dévoilement, (Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî, 2013, 79).

Siguiendo al *Šayh al-Akbar* en su itinerario inspirado, 'Abd al-Qâdir nos recuerda que el reconocimiento de la indigencia ontológica del hombre revela el misterio del espíritu remitiendo a cada instante la multiplicidad de sus teofanías a su fuente primigenia, la esencia incognoscible que a confiere existencia a todo. Considerada desde una perspectiva puramente formal, el *Kitāb al-Mawāqif* sorprende al análisis literario por esa extensísima gama de registros lingüísticos y metafóricos que la revelan como una obra de literatura árabe, tanto en prosa como en verso, prodigiosa en su contemporánea originalidad y, a su vez, fecunda en el modo en el que resulta fiel a toda la gran tradición clásica, hecho que lo convierten en uno de los últimos más grandes exponentes de la rica tradición sufi escrita en lengua árabe⁴⁰.

RECEPCIÓN, TRANSMISIÓN Y RESTITUCIÓN DEL LEGADO AKBARI EN LA OBRA DE 'ABD AL-QÂDIR AL-ĞAZÂ'IRÎ

La vida y obra del *šayh* 'Abd al-Qâdir se sitúa en un periodo de la historia de la intelectualidad islámica particularmente significativo, una época en el que la civilización islámica empezaba a sentir las presiones del dominio colonialista en el propio terreno del *dar al-Islam* de manera vertiginosa, anunciando de este modo una serie de dramáticas transformaciones políticas en el vasto espacio geográfico de la *umma*, desde el Magreb hasta la Malasia Peninsular. Dichos procesos terminaron por acelerar la ruptura entre la intelectualidad islámica con la cultura clásica, visión esta que había configurado – a pesar de las transformaciones históricas - por más de un milenio toda la experiencia del saber y el conocimiento en dicha civilización.

A la llegada de 'Abd al-Qâdir a Damasco en diciembre de 1855, los otomanos se encontraban empeñados en la reorganización del sultanato mediante la puesta en marcha de una serie de reformas institucionales inspiradas en el modelo de estado moderno europeo, proceso conocido por los historiadores como *Tanzimat*. Ya a finales del siglo XVIII los otomanos habían sido testigos directos del expansionismo europeo cuando Napoleón Bonaparte ocupó parte de Egipto. No obstante de lo efímero de la campaña militar napoleónica, tal evento supuso un grave precedente que remeció la conciencia colectiva de los musulmanes, por

40 No resulta ser un detalle de menor importancia el que incluso un especialista en literatura árabe contemporánea, como Pedro Martínez Montávez, lo considere conjuntamente -con al-Nābulusī- como uno de los últimos grandes exponentes de la literatura árabe moderna. Ver su *Introducción a la literatura árabe moderna*, Granada: Universidad de Granada, 1994.

lo que los círculos de poder otomanos suponían que para poder competir con los afanes colonialistas de las potencias europeas bastaba reproducir su modelo de Estado nación. En cierto modo, a eso respondía la necesidad de una reorganización total del aparato estatal otomano⁴¹.

En medio de esa tesitura política el *ṣayḥ* argelino era consciente de tal desafío tal vez más que ningún otro musulmán de su época, habiendo liderado la resistencia como *Amīr al-Mu'minīn* de las tribus argelinas contra el poder colonialista francés, de 1832 hasta 1847. Pero sería, sobre todo, su experiencia en la prisión de Ambois, hasta 1852, lo que le daría la certeza de que los musulmanes se encontraban *ad portas* a una ordalía que exigirá de ellos la mejor de las respuestas: ser fieles al modelo profético para poder hacer frente a toda exigencia y dificultad que pondría en riesgo la fe islámica, sobre todo a aquellas que amenazaran la existencia de la *umma*.

Se trataba, pues, de una certeza del corazón que iluminaba el único camino posible para la sobrevivencia de los valores islámicos: la revivificación de los rasgos de carácter nobles (*makārim al-aḥlāq*), atributos proféticos a los que aspiran los *ʿarīfūn*, es decir, los gnósticos que siguen la vía del *sulūk*⁴². Para estos, no se trata simplemente de una revivificación de tipo moral o ético, sino de un rasgo humano primordial y, a su vez, universal pues engloba todo rasgo humano de carácter relativo. Las enseñanzas sufíes apuntan precisamente a ello, sancionando el camino espiritual que orienta al alma humana hacia la proximidad divina.

Así, el exilio espiritual de 'Abd al-Qādir en Damasco resulta revelador para poder apreciar el tipo humano que ejemplifica el eminente *ṣayḥ* argelino que, siendo específico –en tanto expresión de un modelo humano de una tradición particular, el Islam– posee a su vez una dignidad universal en tanto que personificación de los más nobles rasgos de carácter de Muhammad, el sello de la profecía y síntesis de todas las tipologías proféticas que lo antecedieron. Ese ideal humano ha inspirado a los más eminentes maestros sufíes a asumir el rol de auténticos representantes de la divinidad en el plano de la creación, y realizar aquello

41 «In general terms, the reorganizations were efforts to restructure Ottoman public life and to create a more effectively centralized empire. The Tanzimat took place in the context of a growing European involvement in Ottoman affairs and the continuing relative weakness of the empire. It was, however, a significant effort in reformist programs of modernization, and it created a modern-educated class and effectively restructured the imperial system in more modern terms. The Tanzimat resulted in some changes in the specifically Islamic institutions, and the imperial religious establishment was brought under greater bureaucratic control, » John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Nueva York: Syracuse University Press, 1994, pp. 88-89.

42 «When A'isha was asked about the character of the Messenger of God, she answered, "His character was the Koran." She said that because he was unique in character, and that unique character had to bring together all noble character traits (*makārim al-akhlāq*), » William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York: State University of New York Press, 1989, p. 241.

que siete siglos antes había enunciado el excelso maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī en su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, escrita precisamente en Damasco en los años finales de su vida, “ser la pupila a través del cual Dios contempla su creación”⁴³.

Atrás habían quedado los esfuerzos del *ḡihād* menor para abrirse a las infinitas posibilidades de aproximación a la divina presencia que suscita en el corazón el *ḡihād* mayor, estableciéndose en Damasco a la búsqueda del influjo vivo del excelso maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī⁴⁴. La fuerza espiritual (*himma*) del maestro murciano, presente en la intimidad de su reposo póstumo ubicado en el barrio damasceno de Salihyya, continuara a inspirarlo en la vía de la realización de la extinción en la extinción, o extinción en la esencia (*fanā’ fī l-dāt*)⁴⁵.

Sin embargo, el vínculo con Damasco se remitía a la primera visita que realizó en compañía de su padre Muḥyiddīn –probablemente alrededor de 1828– tras haber realizado la peregrinación en las ciudades santas del Islam. Instalándose en la antigua capital de los omeyas, allí estableció contacto con importantes maestros sufíes como el *ṣayḥ* Ḥālid al-Naqṣbandī, discípulo del *ṣayḥ* indio Aḥmad Sirhindī, y reconocido por sus enseñanzas de orientación akbarī⁴⁶. Chodkiewicz formula la hipótesis de que fue durante su primera permanencia en Damasco cuando el joven ‘Abd al-Qādir habría sido investido por el *ṣayḥ* Ḥālid con la *ḥirqa akbariyya*, aunque también propone otra probable investidura a través de su abuelo paterno, sīdī Muṣṭafā, quien a su vez la habría recibido del *ṣayḥ* indio Murtaḍā

43 Ibn ‘Arabī, Muḥyi-d-din, *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

44 Armando Montoya Jordán, «Belleza, misericordia y transformación del alma: la dimensión interior del *ḡihād* según la perspectiva sufi», *El Azufre Rojo* 8, (2020), 125-152.

45 «Lorsqu’on parle d’«extinction» (*fanā’*), cette expression s’applique en propre a l’extinction dans l’Essence (*fanā’ fī l-dhāt*) qui est l’effacement des contours et des formes par la contemplation (*al-shuhūd*) de Dieu Très-Grand (*al-Kabīr*) et Sublime (*al-Muta‘āl*), ou par la dissolution (*istihlāk*) du sensible (*al-hiss*) devant la manifestation de l’intelligible (*al-ma‘nā*) », Ibn ‘Ajība, *Kitāb Mi‘rāj al-Tāshawwuf ilā Ḥaqā’iq al-Taṣawwuf* (traduction annotée Jean-Louis Michon, texte bilingue), Paris: Albouraq, 2010, p. 184.

46 «It is also necessary here to notice that when the emir arrived in Damascus, the city had already experienced a renewed interest in the work of Ibn ‘Arabī with Shaykh ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641-1731), Shaykh Khalid al-Baghdadi (1779-1827), and their disciples. Well into the eighteenth century, Ibn ‘Arabī’s ideas on God’s mercy (that reaches non-Muslims) and the oneness of existence were often discussed, supported or rejected in Sunni circles. Ibn ‘Arabī thus remained a controversial figure and it was perhaps due to his unconventional views that a formal *tarīqa* (order) was never constructed around him. Spiritual affiliation to the Shaykh was nevertheless preserved and secretly transmitted from one Sufi to another. Emir ‘Abd al-Qadir himself received the Akbarian affiliation from his grandfather, who in turn received it from the Indian-born Shaykh Murtada al-Zibidi (1732-90), whom he had met in Egypt on his way to the Hajj», Iheb Guermazi, «Ivan Aguéli and the Islamic Legacy of Emir ‘Abd al-Qadir», en Mark Sedgwick (ed.), *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury, 2021, p.133.

al-Zabīdī en su ruta al *ḥağğ*⁴⁷. 'Abd al-Qādir no imaginaría que un cuarto de siglo más tarde volvería a Damasco para asentarse como huésped ilustre, siendo recibido jubilosamente por los damascenos y, muy particularmente, por un círculo de ilustres *muḥaqqiqūn*, es decir los que han realizado uno de los más insignes grados en las doctrinas del sufismo akbarí. Entre aquellos maestros se encontraba Muḥammad al-Ḥānī, hijo del homónimo *ṣayḥ* damasceno, quien fuera el heredero de las enseñanzas del *ṣayḥ* Ḥālid y autoridad espiritual de la *zāwiya* naqšbandī tras la muerte de éste.

Resulta probable que 'Abd al-Qādir conociera al joven Ḥānī durante su primera estancia en Damasco en el círculo de discípulos alrededor de la figura del *ṣayḥ* Ḥālid. Sea como fuere, a su llegada a la ciudad en 1855, Muḥammad al-Ḥānī gozaba de un prestigio entre los más reconocidos sufíes damascenos por sus conocimientos de las ciencias de los secretos divinos. De hecho, al-Ḥānī se convertirá en uno de los más renombrados discípulos del *ṣayḥ* argelino, al punto de llegar a ser miembro activo de su entorno iniciático en los que se comentaban de manera directa e inspirada algunos de los más importantes versos del Corán, además de sentencias y dichos atribuidos al Profeta pero, sobre todo, alusiones de gran contenido simbólico sobre pasajes difíciles de importantes obras del *taṣawwuf* como el *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *al-Insān al-kāmil* de 'Abd al-Karīm al-Ġīlī y los *Hikam* de Ibn 'Aṭā' Allāh, por citar solo algunos de tantas obras comentadas e interpretadas. Y fue precisamente al-Ḥānī quien, junto a otros celebres discípulos, se encargaron de ordenar y compilar los comentarios inspirados del *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir dispersos en diversos manuscritos, tras la muerte de este en 1886. Así, sobre la base de ese trabajo, la obra de 'Abd al-Qādir der finalmente cobrará forma y, unos veintes años después de la desaparición del *ṣayḥ* argelino, el *Kitāb al-Mawāqif* empezara a circular en entornos sufíes de todo el mundo islámico.

Tras su establecimiento en Damasco 'Abd al-Qādir se empeña en la tarea de continuar con la transmisión de las ciencias akbaríes, sabiéndose discípulo y heredero del magisterio del gran maestro murciano. Estudia, lee y examina incansablemente diversos manuscritos de algunos de las obras más importantes del *Ṣayḥ al-Akbar*, sobre todo su *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Ante la necesidad de acceder a los manuscritos originales de Ibn 'Arabī, envía una delegación a Konia para cotejar las diferentes versiones a los que tenía acceso con el manuscrito original de esa obra escrita en vida del mismo maestro, y conservada en esa ciudad. Finalmente, en 1857 financia la publicación de una de las primeras ediciones de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, con la intención de divulgar sus enseñanzas a nuevas generaciones de creyentes, siendo absolutamente consciente de la actualidad de su mensaje universal.

47 Abd el-Kader, *Écrits spirituels (présentés e traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz)*, París: Éditions du Seuil, 1982, p. 23.

Sin embargo la experiencia que resultará determinante en su camino iniciático sucederá entre La Meca y Medina en 1863, con motivo de la peregrinación canónica, el *ḥaǧǧ*. En ese viaje interior ‘Abd al-Qādir encontrara al *ṣayḥ* Muḥammad al-Fāsī, quien merced a su influencia espiritual contribuirá a la realización del viaje ascensional de ‘Abd al-Qādir hacia la develación de los misterios divinos, estaciones que se manifestaron en forma de iluminaciones o aperturas del corazón (*futūḥāt*). En ese estado de arrobamiento y desprendimiento espiritual, ‘Abd al-Qādir recibirá el don divino de las ciencias de los *mawāqif* que traduciremos como ‘intervalos’, el lugar donde se detiene el *sālik* en su itinerario hacia su destino final estado intermedio a modo de *barzaḥ* entre una estación espiritual (*maqām*) y otra, que el viajero realiza como parte de su camino iniciático. Ya Ibn ‘Arabī había utilizado este término técnico del sufismo en una diversidad de textos, particularmente en *Futūḥāt*, aunque su aparición en las ciencias del *taṣawwuf* datan de una obra homónima del *ṣayḥ* argelino, el *Kitāb al-Mawāqif*, obra del siglo décimo del sufi Niffarī⁴⁸. Max Giraud, en su traducción de la obra de ‘Abd al-Qādir introduce así el significado de los *mawāqif*:

Le titre même retenu par Abd el-Kader évoque aussitôt, pour les historiens du soufisme, un oeuvre célèbre : les *Mawāqif* de Muhammad al-Niffarī, mort vers 350 de l’hégire. Mais si c’est bien Niffarī qui a introduit dans le *taṣawwuf* le terme technique de *mawqif* (singulier de *mawāqif*), c’est Ibn ‘Arabī qui, le premier, allait définir explicitement dans les *Futūḥāt* ou il cite a Niffarī a plusieurs reprises, la notion correspondante.

Pour Ibn ‘Arabī, il y a, entre tout *maqām* ou tout *manzil* – toute ‘station’ ou toute ‘demeure’ spirituelle – et le *maqām* ou le *manzil* suivant, un *mawqif*, une ‘halte’. Le *sālik*, le voyageur qui fait halte a ce point médian, y reçoit d’Allah un instruction sur les règles de convenance (*ādāb*) appropriées au *maqām* qu’il va atteindre et est ainsi prépare a jouir de la plénitude des sciences qui y sont attaches (Émir ‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2011, 14).

Sus más cercanos discípulos supieron reconocer la autoridad espiritual y la autenticidad de las inspiraciones proclamadas por ‘Abd al-Qādir, sabiéndose emisarios de su legado iniciático y directos representantes de su magisterio akbarí. Uno de ellos fue el maestro egipcio ‘Abd al-Raḥmān ‘Illīš al-Kabīr, personaje ilustre en el ámbito de las ciencias exotéricas, doctor de la ley de la escuela de jurisprudencia malikí en la Universidad al-Azhar del Cairo y *ṣayḥ* de la *ṭarīqa ṣādiliyya* en Egipto. Fue precisamente este quien inició en la vía shadilí al artista y visionario sueco Ivan Aguéli, durante su estancia en El Cairo, entre 1903 y 1916.

El encuentro entre ambos podría ser calificado de nada menos que extraordinario, fruto de un reconocimiento directo, posiblemente facilitado por algún don de la clarividencia o ciencia

48 Niffarī, *Le livre des stations (traduit de l’arabe et présente per Maati Kaabal)*, París: Éditions de l’Éclat, 1992.

de la fisonomía – aquello que los sufíes denominan *firāsa* – de parte del *šayḥ* 'Illīš al-Kabīr que le permitieron reconocer las aspiraciones más profundas de este viajero, artista, visionario y disidente político venido del occidente europeo, quien desencantado y – hasta cierto punto – atormentado en su búsqueda por descubrir la autenticidad de la naturaleza humana recayó en Egipto atraído por la fuerza moral y espiritual del Islam. Sea como fuere, la relación que establecieron, en tanto que maestro y discípulo –*muršid* y *murīd*– fue muy fecunda espiritual e intelectualmente. Aguéli ('Abd al-Hādī al-'Aqīlī desde su conversión al Islam) fue iniciado en las prácticas y doctrinas sufíes a través de una serie de rigurosos ejercicios espirituales bajo la dirección del *šayḥ* 'Illīš al-Kabīr, finalmente recibiendo la *baraka* –la influencia espiritual– del maestro, y accediendo a las iluminaciones del corazón (*futūḥāt*) que le permitieron reconocer la riqueza simbólica de la hermenéutica akbarí y sus fundamentos coránicos y proféticos.

Tanto el *šayḥ* 'Illīš al-Kabīr como Aguéli mantuvieron contacto con la revista ítalo-árabe el Convito –*Al-Nādī*– dirigida por el periodista italiano Enrico Insabato y publicada en El Cairo durante los primeros años del siglo XX. Y fue precisamente en esa publicación donde Aguéli expuso algunos aspectos fundacionales de la doctrina y la hermenéutica sufi del *šayḥ* Muḥyiddīn Ibn 'Arabī basado en sus propias traducciones y bajo la atenta guía del *šayḥ* 'Illīš al-Kabīr, siendo publicadas en italiano con la ayuda del propio Insabato. Las investigaciones de Mark Sedgwick y Claudio Marzullo a tal efecto han arrojado considerable luz en este importante proceso de diseminación y recepción de las doctrinas akbaríes en el contexto de la cultura europea contemporánea, por lo que remitimos a esas fuentes para una mayor profundización del tema⁴⁹

Lo que interesa a nuestra consideración es el hecho clave en la transmisión de las ciencias y las doctrinas akbaríes, cuyo legado será pues diseminado por Ivan Aguéli en un ámbito cultural diverso al del *dar al-Islam* por inspiración directa de las enseñanzas del *šayḥ* 'Abd al-Qādir a través del discípulo de este último, el *šayḥ* egipcio 'Abd al-Raḥmān 'Illīš al-Kabīr. Aguéli, personaje reconocidísimo en los ámbitos intelectuales parisinos por su radical idiosincrasia y respetado por la sinceridad de su búsqueda espiritual, iniciará –presumiblemente– en 1910 en París al renombrado tradicionalista francés René Guénon en las ciencias del sufismo, cambiando así el curso de la historia de la transmisión de la obra y enseñanzas del Šayḥ al-Akbar.

Habían pasado veinte cinco años desde la desaparición del ilustre *šayḥ* argelino en Damasco en 1886 –cuyos restos serán sepultados al lado del Šayḥ al-Akbar– aunque su obra y legado recién empezaban a ser reconocidas en toda su extensión merced al trabajo de difusión de

49 Mark Sedgwick (ed.), *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury, 2021. Claudio Marzullo, «Leggere Ibn 'Arabī in italiano. Quando il sufismo diventa affare di stato», *El Azufre Rojo*, 3 (2016), 189-199.

sus discípulos y de nuevas generaciones de estudiosos del sufismo en particular, y del Islam en general. Su contribución a la restitución del legado akbarí resulta pues considerable para la historia del sufismo en el contexto de la naciente modernidad islámica, siendo expresión de la sublime belleza que efluye de las enseñanzas más universales de la tradición islámica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

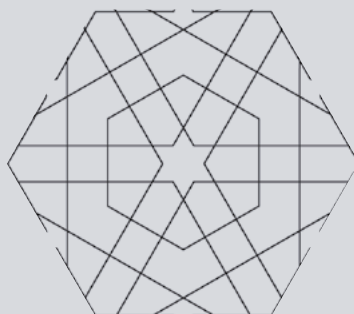
Podemos afirmar que, para una consideración de la historia de la transmisión de las doctrinas y enseñanzas akbaríes en la contemporaneidad, resulta de cardinal importancia concebir el grado de influencia que ejercerá Guénon en su círculo estrecho de allegados y discípulos, algunos de ellos convertidos al Islam, como Michel Vâlsan, Titus Burckhardt y Martin Lings. En esa nueva fase de dicha transmisión, el papel de tales personalidades resultará de vital importancia -por el itinerario intelectual y espiritual que testimonian sus obras- en la difusión de los valores más universales del Islam expuestos de manera alusiva e impregnados de un aroma de profunda belleza por toda la narrativa sufi a través de su historia.

Ese mensaje universal que revela la visión inclusiva de la hermenéutica sufi -expuesta con una extensión y un rigor sin precedentes por el sufismo akbarí- sea, tal vez, lo que más ha inspirado a una nueva generación de intelectuales y espirituales europeos a la búsqueda de nuevas formas de concebir el conocimiento y la experiencia humana. De ese modo, resultaría legítimo preguntarnos si, sobre la base de paradigmas como la revelación y la misión profética, el debate sobre posibilidades diferentes de concebir la epistemología, la psicología, las artes, la ontología y la metafísica expresarían un cierto anhelo por renovar la experiencia del conocimiento en la cultura así denominada posmoderna. Si consideramos la historia de la cultura europea y meditamos en el desencanto que esta parece padecer como consecuencia de los dilemas filosóficos infligidos por el auge de la modernidad – instaurados como discursos normativos desde La Ilustración – intelectualmente escindida en una epistemología binaria entre lo neuménico y lo fenoménico, la respuesta parece ser afirmativa.

Sea como fuere, las ciencias del *taṣawwuf* nos enseñan que el mismo acto de conocer –*maʿrifā* – implica un reconocimiento de algo presente ya en nuestra propia constitución interior, una realidad otorgada desde la eternidad, según lo establece la propia narración coránica. En ese sentido, el conocimiento se revela como una modalidad del ser y no como una cualificación puramente intelectual o mental, es decir que se caracteriza por ser existencial y no exclusivamente propositiva. En otras palabras, el *taṣawwuf* entraña la realización de un

equilibrio entre el plano exterior – lo fenoménico – y la dimensión interior – lo neuménico – de ahí que se diga que sea el corazón mismo del Islam.

Desde esa perspectiva, la tarea que el *ṣayḥ* 'Illīš al-Kabīr delegaba implícitamente a Aguéli respondía a esa visión del *ṣayḥ* 'Abd al-Qādir, quien era absolutamente consciente de la función conferida por la divinidad a los *awliyā'* en tanto que fieles representantes de las cualidades proféticas de Muhammad, quien para los sufíes personifica la dignidad humana más elevada, unificando en su persona todos las tipologías espirituales instauradas por todos los profetas que lo antecedieron, y realizando así la estación del ser humano perfecto, *al-Insān al-kāmil*. En ese sentido los *arīfin* seguidores de la vía de Ibn 'Arabī, como 'Abd al-Qādir, Nābulusī, Ġilī y otros eminentes maestros del *taṣawwuf* serán reconocidos por espirituales europeos como Aguéli y Guénon como los interlocutores más veraces y privilegiados de la tradición islámica, aquellos capaces de reconocer el mensaje universal de dicha revelación en toda su dimensión metafísica, en tanto que manifestación de la misericordia divina que confiere a cada credo, pueblo y tipo humano su pleno reconocimiento y el estatuto de existencia que los vincula al Creador en una relación amorosa y de plena belleza⁵⁰.



50 «Por otra parte, el termino *rahma* conserva en el pensamiento akbarí la significación que tiene en lengua común, en la cual está asociado a la piedad (*ṣafāqa*) o la benevolencia (*raʿfa*). En este sentido puede decirse que Dios tiene compasión de las esencias (*aḡyān*) que anhelan manifestarse en la existencia efectiva. En otro sentido, indisoluble del anterior, Ibn 'Arabī – como Suad Hakim ha señalado – “asimila la *rahma* a su resultado, y dado que el resultado de la compasión de Dios por las esencias es la existencia, *rahma* es existencia (*wuṣūd*)», Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Murcia: Editorial Regional, 2005, pp. 61-62.

BIBLIOGRAFÍA

- Akkach, S. (2007): *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, Londres: Oneworld.
- Beneito, P. (2005): *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn Arabī*, Murcia: Editorial Regional.
- Cherif, M. (2016): *L'Émir Abdelkader. Apôtre de la fraternité*, París: Odile Jacob.
- Chittick, W. (1989): *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Nueva York: State University of New York Press.
- (1979): «The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami», *Studia Islamica*, 49, pp. 135-157.
- Chodkiewicz, M. (2012): *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, París: Gallimard.
- (1992) : *Un océan sans rivage : Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, París: Editions de Seuil.
- Dagli, C. (2016): *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge.
- El-Rouayheb, K. (2015): *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006): «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 263-281.
- Ernst, C. (2016): *Refractions of Islam in India Situating Sufism and Yoga*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ibn ‘Ajība, (2010): *Kitāb Mi‘rāj al-Tashawwuf ilā Haqā’iq al-Taṣawwuf* (traducción anotée Jean-Louis Michon, texte bilingue), París: Albouraq.
- Ibn ‘Arabī, Muhyiddin (2004): *Ringstones of Wisdom* (the *Fusūs al-Hikam*, translation, introduction, & glosses by Caner Dagli), Chicago: Kazi Publication.
- Ibn al-Arabi, Muhyiddin (2020): *al-Futūḥāt al-Makkiyah, The Openings Revealed in Makkah* (Translated by Eric Winkel), Nueva York, Pir Press.
- Ibn ‘Arabī (2021): *Las contemplaciones de los misterios* (introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito). Buenos Aires: Editorial Yerrahi.
- Ibn ‘Arabī, Muhyi-d-din (1975): *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Gloucestershire: Beshara Publications.
- Geoffroy, E. (1996): *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*,

⋮

Damasco: IFPO.

----- (2016): «Al- Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (eds.), *Al-Suyūṭī a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill, pp. 8-14.

Al-Jazâ'irī, Émir 'Abd Al-Qâdir (2011): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome I (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2013): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome II (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2019): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome V (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2021): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome VI (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2018): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome VII (Traduction, introduction et annotation, Jean-François Houberdon), París: Albouraq.

----- (2021): *Le livre des Haltes, Kitâb al-Mawâqif*, Tome VIII (traduction, introduction et annotation Louis Lasserre), París: Albouraq.

el-Kader, Abd (1982) : *Écrits spirituels (présentés e traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz)*, París: Éditions du Seuil.

Kalabadi (2002): *Kitab al- Ta'arruf, Il sufismo nelle parole degli antichi (introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Urizzi)*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002.

Knysh, A. (1999): *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press.

Makhlouf, S. (2010) : «Reforme ou renouveau : le débats sur les changement dans l'islam du XIX siècle», en Eric Geoffroy (ed.), *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, París: Albouraq, pp. 139-151.

Marston, E. (2013): *The Compassionate Warrior: Abd el-Kader of Algeria*, Bloomington: World Wisdom.

Marzullo, C. (2016): «Leggere Ibn 'Arabī in italiano. Quando il sufismo diventa affare di stato», *El Azufre Rojo*, 3, pp. 189-199.

Montoya Jordán, A. (2020): «Belleza, misericordia y transformación del alma: la dimensión interior del *ghīhād* según la perspectiva sufi», *El Azufre Rojo*, 8, pp. 125-152.

al-Nābulṣī, 'Abd al-Ganī (1995): *Al-Wuḡūd al-Ḥaqq du cheikh 'Abd al-Ganī al-Nābulṣī (Édité par Bakri Aladdin)*, Damasco: Institute Français de Damas.

----- (2020): *Clarification de la signification de l'Unité de l'Etre (Īdāḥ al-maqṣūd min waḥdat al-wujūd*, traduction, introduction et annotation par Slimane Rezki), París: Albouraq.

Niffarī, (1992): *Le livre des stations (traduit de l'arabe et presente per Maati Kaabal)*, París: Editions de l'Eclat.

Özen, S. (2006): «Los ulemas otomanos debaten sobre el sufismo: fetuas para apaciguar el conflicto acerca del legado de Ibn al-‘Arabi», en Alfonso Carmona (ed.), *El sufismo y las normas del islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: derecho y sufismo*, Murcia: Editorial Regional.

al-Qaysarī, Dāwūd (2020): *The Horizons of Being The Metaphysics of Ibn al-‘Arabī in the Muqaddimat al-Qayṣarī* (Mukhtar H. Ali ed.), Leiden: Brill.

al-Qushayrī, Abū al-Qāsim (2021): *al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘ilm al-taṣawwuf*, *Tratado sobre la ciencia del sufismo* (traducción, estudio preliminar y notas de Gustavo Bize, tomo I y II). Buenos Aires: Editorial Yerrahi.

Sedgwick, M. (ed.) (2021): *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury.

Sirriyeh, E. (2005): *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, 1641-1731*, Londres: Routledge.

----- (1985): «The Mystical Journey of Abd al-Ghani al-Nabulusi», *Die Welt des Islams* Nr. 1/ IV, Leiden: Brill, pp. 84-96.

Voll, J. O. (1994): *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Nueva York: Syracuse University Press.

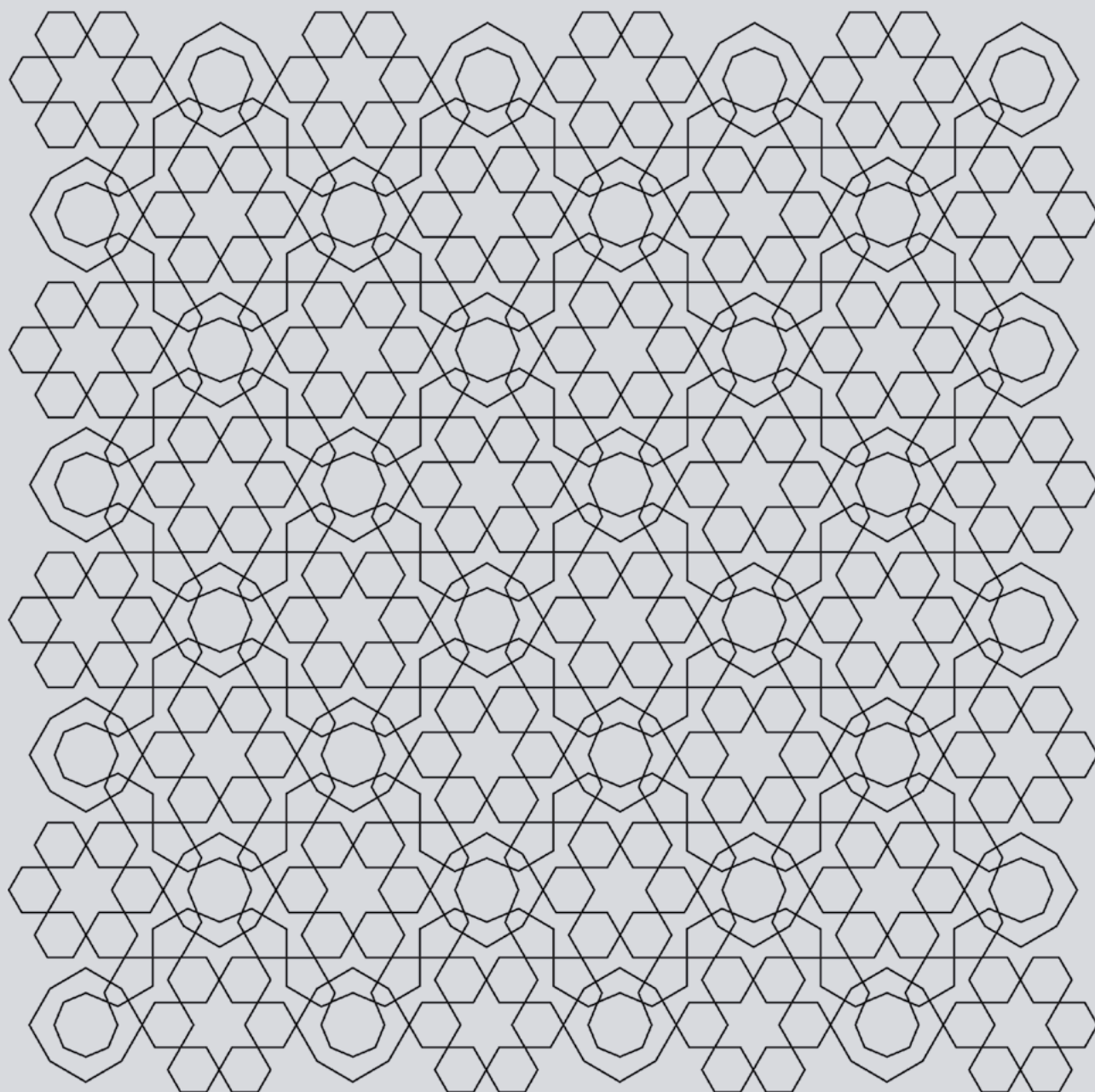
Wright, Z. (2021): *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chappel Hill: The University of North Carolina Press.

al-Ŷilī, ‘Abd al-Karīm (2001): *El Hombre universal*, Madrid: Mandala.

...

CONOCER PARA TRASCENDER, MORIR PARA VIVIR. UNA COMPARACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE MUHAMMAD IQBAL E IBN 'ARABĪ

Antonio de Diego González (Universidad de Málaga)



Resumen: El periodo comprendido entre la publicación en 1915 de *Asrar-i Khudi* (Secretos del sí-mismo) y en 1930 de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam) supone la consolidación de la filosofía del *ḥūdī* (sí-mismo) en el pensamiento del filósofo indio Muhammad Iqbal. Un proyecto filosófico para el mundo islámico contemporáneo que pretendía superar, desde la aceptación de la ciencia y algunos elementos de la filosofía occidental, las limitaciones de la tradición islámica y, sobre todo, del sufismo que el autor denomina panteísta. Entre los diálogos profundos que mantiene con la tradición, Iqbal realizó uno muy especial con Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240), uno de los más notorios místicos y filósofos del islam. Un diálogo metahistórico, en forma de crítica, que nos invita a ver las convergencias y las divergencias en aspectos metafísicos y antropológicos de ambos autores. Y, posteriormente, un re-encuentro con el sufí andalusí en el uso del símbolo y en las experiencias teofánicas, especialmente, a raíz de su obra *Javid Nama* (El libro de la eternidad).

Palabras clave: Iqbal, Ibn ‘Arabī, Sufismo, *ḥūdī*, *Javid Nama*, islam.

**

KNOWING TO TRANSCEND, DYING TO LIVE. A COMPARISON BETWEEN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MUHAMMAD IQBAL AND IBN ‘ARABĪ.

Abstract: The period between the publication of *Asrar-i Khudi* (Secrets of the Self) in 1915 and *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* in 1930 marked the consolidation of the philosophy of *ḥūdī* (self) in the thought of the Indian philosopher Muhammad Iqbal. A philosophical project for the contemporary Islamic world, which, through the acceptance of science and certain elements of Western philosophy, sought to overcome the limitations of the Islamic tradition and above all of Sufism, which the author describes as pantheistic. Among the profound dialogues he had with tradition, Iqbal had a very special one with Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240), one of the most famous mystics and philosophers of Islam. A meta-historical dialogue in the form of a critique that invites us to see the convergences and divergences in the metaphysical and anthropological aspects of both authors. And later, a re-encounter with the Andalusian Sufi master in the use of symbols and theophanic experiences, especially from his work *Javid Nama* (The Book of Eternity).

Keywords: Iqbal, Ibn ‘Arabī, Sufism, *ḥūdī*, *Javid Nama*, Islam.

LA HISTORIA DE UN DESENCUENTRO

Existe un problema, eminentemente contemporáneo, en la recepción de la figura del sabio murciano Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) y es elegir si queremos aproximarnos a él desde el modelo que ha construido la tradición o el que han hecho los estudios islámicos contemporáneos. Se trata de un asunto notorio del que ya me ocupé en un artículo anterior sobre la influencia del Šayḥ al-Akbar en la ṭarīqa Tiġāniyya¹, pues mientras la tradición islámica le situaba como puntal de la doctrina desde sus ideas generales, algunos afamados académicos negaban su influencia en dicha ṭarīqa al no ser el Ibn ‘Arabī que ellos veían en sus estudios. Algo que intenté resolver desde la idea de la re-imaginación del maestro andalusí en los imaginarios, pues no hay un unívoco Ibn ‘Arabī sino que dependerá de la episteme que lo trate y se aproxime a su obra. Esta es, en realidad, un símbolo dado a la hermenéutica del sujeto, siendo toda ortodoxia o lectura dogmática contraria a la propia doctrina akbarí.²

Una situación que ha generado interesantes malentendidos que han acabado, posteriormente, en diálogos metahistóricos con el maestro murciano. Diálogos que conforman un apasionante capítulo de la historia intelectual contemporánea del mundo islámico. Esa crítica a Ibn ‘Arabī se hace, en muchos casos, sin haberlo leído, sin haber entendido su carácter ambiguo y simbólico de sus escritos. En otros casos, las críticas se dirigen al murciano cuando deberían estar en los comentarios de comentarios que han perdurado, junto al texto akbarí, en el mundo islámico. La episteme islámica, en espacios como Persia o el subcontinente indio³, primaba que el comentario fuera tan importante como el texto y conceptos como autoría u originalidad se diluían mientras otras ideas calaban en los imaginarios. Un caso particular es el contexto colonial en los que, durante el siglo XIX y comienzos del XX, la episteme tradicional chocaba con el academicismo orientalista provocando situaciones como la que pretendo narrar en este artículo.

A mi juicio la crítica más interesante al pensamiento akbarí —sin incurrir en el fanatismo o en el totalitarismo intelectual del salafismo— la protagonizó Muḥammad Iqbāl (1873-1938). Considerado el filósofo musulmán más relevante del siglo XX⁴, desarrolló un vibrante diálogo entre el pensamiento de oriente y occidente. Para ello, eligió como vehículo la poesía

1 De Diego González, 2022b.

2 Corbin, 1986, pp. 407.

3 *Ibid.*, pp. 407-408.

4 Para una introducción biográfica e intelectual en castellano véase A. De Diego González: “La literatura como tariqa: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n°1 (2022), pp. 17-27. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.71211>. Y para una introducción más profunda véase I. Singh. *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*. Delhi, Oxford University Press, 1997.

filosófica —con una fuerte impronta de la tradición intelectual del persianato— y el uso del símbolo junto a un intenso sentido de humanismo filosófico. Los problemas principales del pensamiento de Iqbāl son la metafísica, el conocimiento profundo (*maʿrifā*) y aquellos ligados a la antropología filosófica occidental: identidad, trascendencia y autognosis. Fuertemente influido en sus comienzos por el idealismo alemán y los neo-hegelianos británicos, Iqbāl modulará hacia una renovación (*taǧdīd*) de la tradición islámica y sus símbolos en la cual derive una revolución espiritual que busque la plenitud y la libertad del ser humano. Una libertad que viene dada por la emancipación total de la “cultura de los esclavos”⁵ y una autognosis que lleva, a través del equilibrio vital, a convertirse en el ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*).

Las bases del pensamiento de Iqbāl, evidentemente, no son originales. En ella operan diversas influencias intelectuales del mundo islámico y del mundo filosófico moderno, y una de las que están más presentes es la de Ibn ʿArabī. Iqbāl toma del pensamiento akbarí ciertos modelos hermenéuticos que le permiten trascender del literalismo, así como, en su madurez, la capacidad de transitar hacia el mundo simbólico sin justificarse en una filosofía sistemática y racional. De hecho, el hermoso periplo de *Ḥavīd Nāma* (El libro de la Eternidad) tiene un curioso paralelismo con el *Kitāb al-Isfār ʿan natāʾiǧ al-asfār* (El libro del alumbramiento de los frutos del viaje). Una obra de madurez del filósofo de Sialkot que recuerda, necesariamente, a las experiencias iniciáticas y teofánicas del maestro murciano, donde el símbolo toma forma concreta a través de la imaginación creadora (*ḥayāl*).

Resulta curioso que el arabista Miguel Asín Palacios, en 1933 cuando le invitó a dar unas conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, le introdujese como el Ibn ʿArabī del siglo XX.⁶ Un cumplido de quien había dedicado su vida a recuperar al Šayḥ al-Akbar, pero que, a la vez, debería ser percibido con cierto recelo pues él no dudaba en acusar a Ibn ʿArabī de tener fantasías perturbadas en su experiencia visionaria tal y como Claude Addas nos explica en su *Quest for the Red Sulphur*.⁷ Lo que, probablemente, Asín no sabía es que Iqbāl ya se había enfrentado, en un diálogo metahistórico, con el pensamiento de Ibn ʿArabī quince años antes para construir su propia antropología metafísica. Sin embargo, la lectura de la traducción del clásico de Asín *Islam and the Divine Comedy* (1926) —una obra que gozó de gran aprecio en los círculos intelectuales de los años veinte del pasado siglo— pudo haber reconciliado cierta visión simbólica akbarí —que Asín muestra en su estudio— con el filósofo de Sialkot, pues produjo poco después una obra tan fascinante como *Ḥavīd Nāma* (1932) tan cercana a la experiencia akbarí del viaje imaginal.

5 Mir, 1999, pp. 82-83.

6 Umar, 1993, p. 27.

7 Asín Palacios, 1931, p. 60 cit. en Addas, 1993, p. 10.

Hubo un tiempo en el que nuestro filósofo, desde sus estudios neo-hegelianos, consideró interesante tanto las propuestas akbaríes como las de otras espirituales como el Vedanta. Ya en su obra seminal *The doctrine of Absolute Unity as expounded by Abdul Karim al-Jilani* (1900)⁸, Iqbāl se muestra a favor de una lectura akbarí de la antropología y la metafísica. Al igual que en la introducción de su tesis doctoral, *The Development of Metaphysics in Persia*, donde señalaba a propósito de Ibn 'Arabī:

El estudiante del misticismo islámico que esté ansioso por ver una exposición global del principio de la Unidad, debe buscar los densos volúmenes del andalusí Ibn 'Arabī, cuya profunda enseñanza contrasta extrañamente con el islam seco como el polvo de sus compatriotas. Sin embargo, los resultados de la actividad intelectual de las diferentes ramas de la gran familia aria son sorprendentemente similares. El resultado de toda la especulación idealista en la India es el Buddha, en Persia Bahauḷlāh, y en Occidente Schopenhauer, cuyo sistema, en lenguaje hegeliano, es el matrimonio de la libre universalidad oriental con el determinismo occidental.⁹

Tan solo ocho años más tarde a raíz de la polémica contra el sufismo «panteísta» y «sincrético»¹⁰, Iqbāl afirmaba en una carta al maestro sufi Shāh Sulaymān Phulwarwī en 1916, tras la publicación de *Asrār-i Khūdī* (Los secretos del sí-mismo), que, aunque había crecido con aquel Ibn 'Arabī que su padre le explicaba y él había leído ya no era capaz de verlo filosóficamente de la misma manera:

No tengo recelo alguno por el Šayḥ al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī, que Allāh de él esté complacido, más bien, siento amor por él. Mi padre tenía un profundo apego a *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Desde los cuatro años mis oídos estaban familiarizados con el nombre y las enseñanzas de Ibn 'Arabī. Durante años, los dos libros mencionados anteriormente fueron estudiados en nuestra casa. En mi infancia no entendía mucho de estas doctrinas, pero, sin embargo, asistía a menudo a estos círculos de estudio. Más tarde, cuando estudié árabe, lo intenté leer por mi cuenta. A medida que crecía en experiencia y conocimiento, mi comprensión e interés también aumentaban. Ahora mi opinión que las enseñanzas del Šayḥ no siguen el Corán y tampoco se pueden relacionar con la interpretación (*ta'wīl*) y los comentarios, pero puede ser cierto que yo haya malinterpretado las palabras del Šayḥ.

8 *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, 1995, pp. 77-96.

9 *The Development of Metaphysics...*, 1908, pp. viii-ix.

10 Khan, 2010, pp. 339-340.

Por muchos años mi pensamiento ha estado equivocado y creo que he llegado una visión certera, pero aún, a día de hoy, estoy totalmente opuesto a este pensamiento.¹¹

El pronunciamiento en esta carta nos da una pista importante por donde poder incidir en la polémica, su crítica no es tanto a Ibn ‘Arabī como a la escuela akbarī que habría condicionado la recepción del Šayḥ al-Akbar. Sus críticas a la metafísica y a la antropología akbarī se dirigen a aspectos concretos, pero, a la vez, es heredero de la misma a través de sufīs como Aḥmad Sirhindī, Šāh Walī Allāh o Rūmī, quien hace las veces de simbólico mentor espiritual. Pues, de nuevo, Ibn ‘Arabī no es el Ibn ‘Arabī histórico sino el que ha dibujado la tradición islámica en el subcontinente.

Iqbāl estuvo muy condicionado por la interpretación que, por una parte, él había oído en el subcontinente de Ibn ‘Arabī y, por otra, parte por lo que la historiografía de su época y el *akbarian renaissance* (Nicholson, Nyeberg o Asín Palacios entre otros)¹² en Europa comenzaba a dibujar. Además de esto, en sus críticas a Ibn ‘Arabī, Iqbāl estaba influido por dos factores importantes. Primero por el sufismo popular del subcontinente, el cual había llegado a espacios de intercambio con la *bhakti* hindú y se había alejado —en opinión de Iqbāl— de un equilibrio correcto de la doctrina islámica. Aquí el argumento principal es el *waḥdat al-wuḡūd* (unidad de la existencia) que, aunque no es un concepto utilizado por el propio Ibn ‘Arabī se asocia automáticamente con el pensamiento akbarī, Iqbāl asocia con el panteísmo¹³ situándose en la crítica realizada por cierto neo-sufismo en el subcontinente indio. A la vez, el filósofo de Sialkot percibe el panteísmo como una peligrosa cesión al hinduismo y un peso demasiado en una predestinación que chocaría con la actitud dinámica del ser humano. El segundo, y no menos importante, es la asociación de ese panteísmo a un camino que impediría el progreso del destino del ser humano porque no tendría sentido la acción si todo fuese Allah. Tanto lo divino como el ser humano son individuales y es en el reconocimiento de su individualidad donde el ser humano se completa.

Por otra parte, el gran problema era que la reforma que necesitaba el islam, tanto social y política, no podría llegar con una metafísica panteísta. Iqbāl plantea una revolución espiritual en la que no cabría un panteísmo, pues él cree que podría experimentar la suerte

11 Anwar, 1967, pp. 177-180.

12 Véase el artículo de Ali Hussain, en concreto en p. 94, donde traza una historiografía de los estudios akbarī. Hussain, A. “An Endless Tajalli: Historiography of Ibn ‘Arabī”, *JMIAS: Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, 52 (2012), pp. 93-139.

13 René Guénon en su libro *Iniciación y realización espiritual* señala que: tanto el quietismo como el panteísmo son usados a menudo como “metemiedos” por parte del pensamiento moderno para denostar a otros modelos de conocimientos arraigados en sociedades tradicionales. Véase Guénon, *Obras Completas XXIII*, pp. 191-197.

de al-Ḥallāğ: la herejía social que conduce a la ejecución como medida punitiva. Aún esto ocurriera por un malentendido como él muestra en *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, prefiriendo la experiencia sufi de Šāh Walī Allāh de Delhi fundada en la integración de lo espiritual con lo racional.¹⁴ Una experiencia espiritual fundada más en la acción, en lo cotidiano y en la consecución del equilibrio, una experiencia que primara lo antropológico. Pero lo que Iqbāl no sabía es lo que, tiempo después, autores como Henry Corbin (1986) o Muhammad Rustom (2006, 2010) rechazarían con fuerza la idea de que Ibn ‘Arabī fuese panteísta o monista. En todo caso, Henry Corbin deja entrever que el Šayḥ al-Akbar podía ser panenteísta o teomonista, pero no panteísta como lo acusaron varias generaciones.¹⁵ Incluso existe una defensa al pensamiento akbarí por Sirhindī —traducida por Alberto Ventura— donde está la resolución esta polémica del *waḥdat al-wujūd* (unidad de la existencia) y que, seguramente, Iqbāl no tuvo la oportunidad de leer. Mi opinión es que Iqbāl se opuso a Ibn ‘Arabī como, igualmente, se opuso a sus antiguos maestros neo-hegelianos, Ward y McTaggart, en Cambridge. Su filosofía del *khūdī* (sí-mismo) necesitaba un detonante y ellos, sus antiguos maestros, sirvieron para que Iqbāl pudiera producir una explosión intelectual.

Adentrarnos en aquella batalla meta-histórica de Iqbāl contra Ibn ‘Arabī es el objeto de este artículo, una recepción contemporánea del maestro murciano que tiene todos los elementos para una investigación filosófica: impacto, préstamos indirectos, distorsiones epistémicas y construcción de una filosofía propia por oposición a la tradición. De nuevo, como en gran parte de la historia, Ibn ‘Arabī está re-imaginado y redibujado, esta vez por Iqbāl. Por eso, años después Iqbāl se reencuentra, de forma silente y sutil, en *Ḥavāṣṣ Nāma* con Ibn ‘Arabī más allá de las palabras, en el mundo imaginal (*‘ālam al-mitāl*) donde la experiencia se produzca ante la teofanía.

EN TORNO AL *INSĀN AL-KĀMIL*: DIVERGENCIAS EN LA COMPRENSIÓN DE UN PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una buena parte tanto del pensamiento akbarí, como el de Iqbāl, se esmera en explicar al ser humano y su función en la creación (*ḥalq*). La antropología, más o menos trascendente, ocupa muchas de las páginas estos dos autores. Para ambos, el ser humano es el protagonista de un juego cósmico por llegar a alcanzar el grado del ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*), un ser humano que pudiera emular en lo físico y lo metafísico al estado de existencia del profeta Muḥammad.

14 *The Reconstruction of Religious...*, 2012, pp. 77-78.

15 Corbin, 1986, pp. 406.

Un concepto, el *insān al-kāmil*, que es presentado en la obra akbarí *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la Sabiduría)¹⁶ y que, posteriormente, será tematizado de forma mucha más precisa por uno de los miembros más brillantes de la escuela akbarí, ‘Abd al-Karīm al-Ġilī (1365-1424). Para en la tradición islámica convertirse en el eje de la antropología sufi, toda la experiencia espiritual busca una *imitatio* del Profeta para alcanzar así los estados superiores de la existencia. Pero a la vez, una búsqueda que no puede obviar los planos y responsabilidad que tiene en el mundo terreno (*dunyā*) como por ejemplo la política o la justicia social. La tradición islámica, y esto no es ajeno a Iqbāl, invita a tomar junto a la experiencia espiritual, una experiencia como *ḥalīfa* (vicerregente) de Allāh en la tierra a semejanza de la posición del profeta Muḥammad.

En esto coinciden tanto Iqbāl como Ibn ‘Arabī, el profeta Muḥammad representa el centro de cualquier antropología islámica¹⁷, sin embargo, ambos difieren a la hora de lograr ese estado (*maqām*) del *insān al-kāmil*. Iqbāl, a partir de la redacción de *Asrār-i Khūdī* (Los secretos del sí-mismo) en 1915, rompió con la posibilidad de seguir un modelo sufi influenciado por el pensamiento akbarí. Así, proponía algo distinto más cercano al vitalismo, a la creatividad humana y a un conocimiento del sí-mismo (*ḥūdī*), que por momentos recuerda al *selbst* jungiano. Los ecos filosóficos de occidente se hacían presentes, frente a un sufismo más incardinado en la predestinación y la excepcionalidad, los santos (*awliyā*) y un conocimiento gnóstico. En suma, la clave de la oposición de Iqbāl a Ibn ‘Arabī es no aceptar el fatalismo que Allāh dicta frente a la posibilidad de iniciar un *ġihād akbar* (gran lucha) para crear su propio destino y que así Allāh le recompense otorgándole una apertura (*fath*).

Lo que apreciamos en Iqbāl es un rechazo a una antropología que pueda plantear una perdida de la libertad del ser humano, lo que, además, coincide con el pleno apogeo de su fase reformista unida a su interés político. En este momento, nuestro autor buscaba un proyecto político-espiritual para el subcontinente, al mismo tiempo que se quejaba en *Shikwa* (*Lamento*), en 1909, y *Jawab Shikwa* (*Respuesta al lamento*), en 1913, del devenir de la comunidad musulmana. Un abandono del modelo profético sustituido por la modernidad y por ideologías alejadas del proyecto equilibrado del profeta Muhammad, el *insān kāmil*.

16 Ibn ‘Arabī dice en *Fuṣūṣ al-ḥikam*: “Su sabiduría es única, porque él es el más perfecto existente (*akmal mawjūd*) de los seres humanos. Y es que él es comienzo y final de la creación. Fue profeta cuando Adam estaba entre el agua y la arcilla. También es por su estructura elemental el Sello de los Profetas” en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 1946, p. 214.

17 Véase el capítulo doceavo de la obra de Annemarie Schimmel *And Muhammad is his Messenger* (pp. 238-256) donde analiza el impacto del Profeta en el imaginario espiritual de Iqbāl. Muḥammad tiene un espacio preeminente en su obra, heredando los aspectos simbólicos y devocionales de la tradición islámica clásica. Resulta muy interesante como la mayor parte de su visión coinciden con las lecturas sufis y acaban desembocando en la profunda espiritualidad antropológica que Iqbāl exhibe en su pensamiento. El Profeta, para Iqbāl, es un personaje humano que depende de su propia trayectoria vital para alcanzar la plenitud.

De hecho, en el prólogo de *Asrār-o-Ramūz* en *Collected Poetry* (2002), publicado por la Iqbal Academy de Lahore, nuestro autor señalará:

Obviamente, esta visión del hombre y del universo se opone a la de los neo-hegelianos ingleses, así como a todas las formas de sufismo panteísta que consideran la absorción en una vida o alma universal como el objetivo final y la salvación del hombre. El ideal moral y religioso del hombre no es la negación de sí-mismo (*ḥūdī*), sino la autoafirmación, y alcanzar este ideal volviéndose más y más individual, más y más único. El Profeta dijo: “*Taḥallaqū bi-aḥlāq Allāh*”, “Cread en vosotros mismos los atributos de Dios”. Así, el hombre se vuelve único al parecerse cada vez más al Individuo más único. ¿Qué es entonces la vida? Es individual: su forma más elevada, hasta ahora, es el sí-mismo (*ḥūdī*) en el que el individuo se convierte en un centro exclusivo autocontenido. Tanto física como espiritualmente el hombre es un centro auto contenido, pero aún no es un individuo completo. Cuanto mayor sea su distancia de Dios, menor será su individualidad. Quien se acerca a Dios debe ser la persona más completa, no aquel que finalmente sea absorbido por Dios. Al contrario, absorbe a Dios en sí-mismo.¹⁸

Asrār-i Khūdī supone un interesante punto de inflexión en su pensamiento y, sobre todo, un rechazo en lo del proyecto panteísta y, en concreto, al *waḥdat al-wujūd* (unidad de la existencia). Y, a la vez, un texto contundente que nos deja claro el proyecto de antropología filosófica de Iqbāl, como nos invita su prólogo. En el centro está el rechazo a la negación de la individualidad del ser humano para una unión de tipo místico. Para Iqbāl la pérdida del sí-mismo sería peligroso para el ser humano en tanto le impediría llegar en plenitud ante Allāh, convertirse en el *ḥūdī* en tanto trasciende de la autocontención y se despliega permitiendo que en él apliquen los atributos divinos. De hecho, nuestro autor culpa al quietismo derivado de estas prácticas como responsable de la debacle de la civilización islámica.¹⁹ La mística puede producir un olvido del mundo cercano para enfocarse en un mundo simbólico e imaginal, sin que una gran parte de los místicos comprendan que ese mundo está abierto a una hermenéutica profunda.

A diferencia de la mística más convencional, Iqbāl propone romper con la idea de *fanā'* (aniquilación) y la destrucción de la individualidad para integrarse en Allāh. Nuestro autor comienza así una crítica contra Platón y sus descendientes²⁰, entre los que se encuentra implícitamente Ibn 'Arabī, en la que nuestro autor exclama: «morir —dice él— es el secreto

¹⁸ *Iqbal Collected Poetry*, 2002, p. 4.

¹⁹ Véase el primer capítulo de *Ramūz-i bekhūdī* en *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 93-96

²⁰ *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 32-36.

de la Vida: glorificada sea la llama al ser apagada». Para Iqbāl, Platón ha ejercido una nefasta influencia sobre occidente y sobre el sufismo, en tanto ha intelectualizado la teofanía y ha determinado la creación cotidiana como mito. Lo que preocupa a nuestro autor es la pérdida de la naturaleza adámica del ser humano y un culto hacia lo intangible. El vitalismo del filósofo de Sialkot nos invita a pensar que un quietismo es peligroso para el ser humano, en tanto podría anular la capacidad de alcanzar el equilibrio vital. Esto podría producir un olvido de que el ser humano debe volver a la comunidad con los conocimientos profundos adquiridos, con el *ḥūdī* (sí-mismo) pleno. Porque el no retornar de la experiencia teofánica es, en cierto modo, un acto sin amor (*‘iṣq*) que fortalece al ego (*naḥs*). De nuevo, el equilibrio en el ser humano es central y clave para un mundo en crisis.

El problema, en mi opinión, es que Iqbāl, de nuevo, toma una imagen distorsionada del pensamiento akbarí y cree ver en él platonismo obviando la practicidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī. Por ejemplo, en lo referente a los capítulos de *al-Futūḥāt al-makkiyya* que tratan sobre la *‘ibāda* (ritualidad) y nos invita a pensar en un equilibrio sobre *sharīa* (ley exotérica) y *ḥaqīqa* (realidad divina).²¹ De hecho, ahí se forja un vitalismo akbarí que invita a vivir y a construir en lo social y en esa ritualidad. Y es que Ibn ‘Arabī no es un platónico, sino que está tocado por una experiencia espiritual transformadora conceptualizada en cierto lenguaje neoplatónico. Esto es algo que no comprende Iqbāl, cayendo en un error y reduciendo al maestro murciano a pura mística.

El principal punto de divergencia entre ambos se establece en la finalidad del ser humano, en el “llegar a ser *insān kāmil*”. De hecho, el *insān al-kāmil* akbarí difiere del de Iqbāl en tanto que el que nos propone Ibn ‘Arabī es aquel que conoce profundamente (*ta’rīf*) a Allāh y toma sus atributos para extinguirse en Él. Es una experiencia vital unida a lo cosmológico y lo metafísico, el ser humano carece de control sobre ella y la existencia se convierte en imaginación (*ḥayāl*). Los profetas, los íntimos (*awliyā*) de Allah y los gnósticos (*‘arīfūn*) son ejemplos de este desarrollo antropológico. En estas categorías, los seres humanos están despojados de alteridad y se re-conocen íntimamente con lo divino, tanto que se integran en la unidad despojándose de su individual. El ser humano, por su naturaleza adámica, es istmo (*barzakḥ*) entre lo divino y lo creado, por eso el ser humano aspira a elevarse y reintegrarse en Allāh, primero aniquilándose (*fanā*) para, posteriormente, subsistir (*baqā*) en Él sin identidad ni nombre.²² Incidiendo en una creación perpetua (*ḥalq ḡadīd*) remitiendo todo a la realidad divina. El ser humano no necesita ni de razón, ni de historia, ni identidad, sino de la providencia divina que le otorgue el *kaṣf* (desvelamiento).

21 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 8, pp. 160-171.

22 Izutsu, 2019, pp. 186-187.

El modelo que nos propone Iqbāl es un ser humano en plenitud como persona. A este se le exige el uso de la razón, de la intuición y el equilibrio vital junto a su propia historia vital para poder llegar Allāh y absorber los atributos de este en su sí-mismo (*hūdī*) logrando una completitud individual capaz de acoger en sí-mismo el absoluto. La transformación es individual, pero los frutos son colectivos. Iqbāl propone —siguiendo a Syed Ahmad Khan, a Bergson y a Nietzsche— un individuo que evoluciona, que crece y que transita empoderando su sí-mismo (*hūdī*) hasta alcanzar dentro de sí lo Absoluto. Solo así el ser humano alcanza la libertad sin necesidad de renunciar a su existencia y a su consciencia para poder transformar el mundo en el que vive. A este respecto, y a propósito de su conexión con la experiencia islámica, dice Iqbāl en *The Reconstruction*:

El espíritu del hombre, en su devenir hacia el futuro, se ve frenado por fuerzas que parecen actuar en sentido contrario. Esto es sólo otra forma de decir que la vida se mueve con el peso de su propio pasado auestas, y que en cualquier visión del cambio social no se puede perder de vista el valor y la función de las fuerzas del conservadurismo. Es con esta visión orgánica de las enseñanzas esenciales del Corán con la que el racionalismo moderno debería abordar nuestras instituciones existentes. Ningún pueblo puede permitirse el lujo de rechazar por completo su pasado, ya que es éste el que ha conformado su identidad personal. Y en una sociedad como la islámica, el problema de la revisión de las viejas instituciones se vuelve aún más delicado y la responsabilidad del reformador asume un aspecto mucho más serio. El islam no es territorial en su carácter y su objetivo es proporcionar un modelo para la combinación final de la humanidad atrayendo a sus seguidores, de una gran variedad de razas, para luego transformar este conglomerado atomizado en un pueblo que posea una conciencia propia.²³

Para Iqbāl el ser humano —y en concreto el musulmán— no puede ser exclusivamente espiritual al punto que se transforme en un desapegado de la realidad, de la historia, de su pasado ni su identidad, pues ya dice «ningún pueblo puede permitirse el lujo de rechazar por completo su pasado, ya que es éste el que ha conformado su identidad personal». No puede, pues, renunciar a su identidad, a su historia ni a su vida. El ser humano es el encargado de transformar su mundo desde su espiritualidad, desde su vida, desde su realidad. Esta experiencia antropológica es lo que Guénón llamaría una realización espiritual descendente y supone un retorno a la realidad, tras alcanzar una experiencia teofánica, sin entenderse esta como un retroceso.²⁴ La realización descendente implica un sacrificio (*sacrum-facere*) del sujeto para volver a ocupar su lugar en el mundo. El *insān al-kāmil* de Iqbāl sigue esta

23 *The Reconstruction of Religious...*, 2012, pp. 132-133.

24 Guénon, *Obras Completas* XXIII, pp.243-257.

lógica, el ser humano que ha potenciado su *ḥūdī* con amor (*‘išq*), que es el individuo completo y que puede, a la manera muḥammadiana, transformar su mundo. Por eso, el *fanā* (la aniquilación) en lo divino es algo que nuestro autor no puede contemplar desde el mismo ejemplo muhammadiano. Así nos lo explica Iqbāl en *The Reconstruction*:

“Muhammad de Arabia ascendió al más alto cielo y regresó. Juro por Dios que, si yo hubiera llegado a ese punto, nunca habría regresado”. Estas son las palabras de un gran santo musulmán, ‘Abd al-Quddūs de Gangoh. En toda la literatura sufí será probablemente difícil encontrar palabras que, en una sola frase, revelen una percepción tan aguda de la diferencia psicológica entre los tipos de conciencia profética y mística. El místico no desea regresar del reposo de la “experiencia unitaria”; e incluso si regresa, como debe hacerlo, su regreso no significa mucho para la humanidad. El retorno del Profeta es creativo. Vuelve para insertarse en el devenir del tiempo con el fin de controlar las fuerzas de la historia y crear así un nuevo mundo de ideales. Para el místico el reposo de la “experiencia unitaria” es algo definitivo; para el Profeta es el despertar, dentro de él, de fuerzas psicológicas que sacuden el mundo, calculadas para transformar completamente el mundo humano. El deseo de ver su experiencia religiosa transformada en una universal fuerza viva es supremo en el Profeta. Por ello, su regreso es una especie de prueba pragmática del valor de su experiencia religiosa.²⁵

Es el *miṣrāğ*, el viaje a los cielos que hizo Muḥammad, el ejemplo más claro de lo que significa llegar a ser *insān kāmil*. El Profeta podría haberse quedado en los cielos, pero prefirió transformar su mundo entregándose a una vida historizada y vivida. Iqbāl considera que ese acto de asumir la realización descendente —parafraseando el concepto de Guénon— es lo que le da la creatividad y la libertad completa para transformar el mundo. Su experiencia de lo teofánico tiene valor en tanto le permite aplicarla en el mundo tras haber acogido, o haber re-conocido (*taʿrīf*), lo divino en su sí-mismo. Un proceso casi alquímico que implica una transmutación de su *nafs* (ego) por el *ḥūdī* (sí-mismo). Y así existir como un ser humano perfecto, asumiendo en plenitud el califato adámico.

Por eso, la mayor divergencia real, en este sentido, entre el maestro murciano e Iqbāl está en la comprensión de la teoría de la acción que va íntimamente ligada a la teoría del conocimiento y al desarrollo antropológico en el concepto/símbolo de la apertura (*fath*). ¿Debe confiar el ser humano en ser destinado para llegar a lo divino en esta existencia o debe esforzarse para ello a lo largo de una vida historizada?

25 *The Reconstruction of Religious...*, 2012, p. 99.

EL MUNDO VIVIDO ENTRE EL *KAŠF AKBARÍ* Y LA *TARBIYAT DE IQBAL*

Mientras que Ibn 'Arabī nos invita a pensar esa apertura en clave de destino ontológico, Iqbāl —como gran parte del sufismo contemporáneo— nos propone que se debe luchar (*must fight for*) por alcanzarlo. Como ya he mencionado, el concepto clave será el de apertura (*fath*). Una auténtica llamada al *ġihād al-akbar*, un esforzarse contra el ego, ante un mundo en una profunda crisis espiritual, sumido en ideologías. Así explica Iqbāl en *The Reconstruction*:

Ni las técnicas de la mística medieval, ni el nacionalismo, ni el socialismo ateo pueden curar los males de una humanidad desesperada. Sin duda, el momento actual es de gran crisis en la historia de la cultura moderna. El mundo moderno necesita una renovación biológica. Y la religión, que en sus manifestaciones más elevadas no es ni dogma, ni sacerdocio, ni ritual, es la única que puede preparar éticamente al hombre moderno para la carga de la gran responsabilidad que implica necesariamente el avance de la ciencia moderna, y devolverle esa actitud de fe que le hace capaz de ganar una personalidad aquí y retenerla en el más allá. Sólo elevándose a una nueva visión de su origen y de su futuro, de su de dónde y hacia dónde, el ser humano acabará triunfando sobre una sociedad motivada por una competencia inhumana y una civilización que ha perdido su unidad espiritual por su conflicto interno de valores religiosos y políticos.²⁶

La advertencia de Iqbāl parece casi profética, este inspirado párrafo deja claro lo que otros tantos autores advertían en el periodo de entreguerras. El mundo moderno no estaba preparado para mostrar el camino al ser humano, de hecho, las alternativas son más peligrosas aún. De ahí que Iqbāl lance la crítica final al pensamiento akbarí: no hay un destino ontológico, sino que el ser humano tendrá que encarar su propia historia y transformarla desde su sí-mismo. De ahí su crítica a la mística medieval, nos encontramos con una crítica a la dinámica de la concepción mística que exponía anteriormente. Para Iqbāl ahora el tiempo de la actitud de transformación creativa y activa, no cabe esperar un destino ontológico. En el esquema akbarí ese concepto está representado por *fath*, la apertura que inicia el inicio del conocimiento divino.

Ibn 'Arabī nos dirá en el capítulo 216 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* que: «En verdad el *fath* es el cese de todos los problemas / mas es tormenta, no estés feliz cuando llegue».²⁷ Este concepto es capital para el sufismo y define la experiencia metafísica akbarí. Exige —según el maestro murciano— un alto grado de humildad y servidumbre (*'ubūdiyya*) porque «no se sabe lo que viene después», pues el *fath* esconde el final de un estado espiritual (*ḥāl*). El *fath* va íntimamente

²⁶ *The Reconstruction of Religious...*, 2012, p. 149.

²⁷ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 6, p. 468.

unida a la idea de libertad de la que Ibn ‘Arabī dirá que es un estilo de servidumbre, pues el sujeto se vuelve libre de todo excepto de Allāh.²⁸

El *fath* es una experiencia que es dada siguiendo en un destino ontológico de la persona. Es en la tercera categoría de la que habla Ibn ‘Arabī, la *mukāṣṣafa*,²⁹ la caída del velo, la que más nos interesa para contraponerla con la experiencia de Iqbāl.

Este es un instante en el que el sufi, ya versado en la senda iniciática, desvela la realidad (*ḥaqīqa*) a través de la adquisición del conocimiento divino (*ma‘rifā*), como dice el propio Ibn ‘Arabī se deja caer el velo y se diferencia lo existente de la mentira. Un conocimiento que depende de Allāh y para el que han sido predestinado algunos seres. Izutsu en *Sufismo y Taoísmo* nos da una interesante clave: «la manera en que cada cosa recibe existencia por parte de lo Absoluto está estrictamente determinada por su propia «preparación».³⁰ Una preparación que implica el *qadā’*, la predestinación, que a su vez es el juicio de Allāh de acuerdo con lo que necesita y que, finalmente, acaba en una asignación determinada o *qadr*. El *kaṣf* hace que el ser humano pueda comprenderlo, pero a la vez solo estaría restringido para una élite cuyo *qadā’* es descubrir la realidad divina (*ḥaqīqa*).

Lo que propone Ibn ‘Arabī es que no hay evolución espiritual, pues los tránsitos de estado ya están dados en el *qadā’* y el *qadr* sin que —como señala Izutsu— los ignorantes, los que aún no han recibido el *fath*, puedan cambiar, a pesar de sus plegarias, el curso de los acontecimientos.³¹ Mientras que los conocedores gnósticos (*‘arīfūn*) al conocer la realidad (*ḥaqīqa*) la reconocen y por tanto no intenta cambiarla ni pedir el cambio. Así, la acción es vacía si no está en el *qadā’* y el *qadr*, es pura ilusión. Aquí se manifiesta la libertad que antes mencionabas, supone un romper todos los atributos, adjetivos y tan solo permanece la esencia (*dāt*). Ibn Arabī nos explicará en *al-Futūḥāt* que la libertad siempre se enuncia en negativo: «Se dice no que eres libre, sino que ya no eres un esclavo de otro que no sea Allāh», pues no existe la libertad absoluta del individuo ya que todo está determinado, no hay independencia de la esencia.³²

Aquel que re-conoce (*‘arīf*), así, puede aspirar a ser aniquilado (*fanā’*) en lo divino y a permanecer allí (*baqā’*). El punto más interesante del *fanā’* akbarí es que está arraigado en el misterio de predestinación (*qadr*) y la desobediencia —uno de los significados de *fanā’*— a las leyes de lo material que, de hecho, implica una obediencia a la esencia que ocurre contemplando la luz

28 *Ibid.*, p. 459 y ss.

29 *Ibid.*, p. 475.

30 Izutsu, 2019, p. 180.

31 *Ibid.*, p. 83.

32 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 6, p. 459.

pura de lo divino. Esta es una actuación exclusiva de Allāh³³, el verdadero *fanā’* se vive desde el rol de testigo. De hecho, Ibn ‘Arabī menciona que en el *fanā’*, haciendo alusión al quinto de sus significados,³⁴ el individuo como tal se desvanece del mundo al ser testigo de la Verdad (*al-ḥaqq*) y la esencia (*dāt*) asumiendo la unicidad (*tawḥīd*): «nada hay que no sea Allāh». Produciéndose, entonces, una indistinción entre individuo como sujeto y lo divino, pues no se ve otra cosa que no sea Allāh en la realidad (*ḥaqīqa*). Y así sobreviene al individuo el *baqā’* (permanencia) que el Šayḥ al-Akbar relaciona con la suma obediencia.³⁵ Una estabilidad en Allāh después del *fanā’* en la que no existe posibilidad de nombrar ni atribuir nada al sujeto al haber llegado al núcleo, a un estado de integralidad con Allāh. Ya nada queda por hacer, tan solo le envuelve la presencia divina.

La experiencia akbarī invita a la disolución del individuo y el re-conocimiento de Allāh en toda la realidad para integrarse en él. Entonces, ¿para qué intentar cambiar el mundo si este está predeterminado este camino a unos seres determinados? ¿de qué sirve la acción si el ser humano carece de poder? Un interesante relativismo místico que no encaja con lo que percibe Iqbāl en su época.

La realidad ontológica de la acción akbarī y, su aparente desinterés por lo político en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, llevará a pensar a Iqbāl que Ibn ‘Arabī prefiere subyugar al destino ontológico el curso de la historia. Una renuncia a la lucha por transformar en virtud de aceptar una realidad metafísica que por encima de la moral arruina el mundo. La rebeldía de Iqbāl ante esta actitud logra desafiar a Ibn ‘Arabī, pues el filósofo de Sialkot no puede comprender la decadencia del mundo. Esta es la temática de su poema *Shikwa*, dándose así mismo una respuesta posterior en su *Jawab Shikwa*. La antropología de Iqbāl invita a que el ser humano se independice de los dogmas y los mediadores espirituales para volverse creativo, pues Iqbāl quiere que el ser humano recupere el control sobre su destino a imitación del profeta Muḥammad. Es la *burning sincerity* (sinceridad ardiente) que menciona Nicholson en el prólogo de su traducción de *Asrār-i khūdī*³⁶ la que, entonces, se hace manifiesta cuando en esta misma obra Iqbāl invita a dejarse de sentir extraños y a confrontar a aquellos que “nos robaron el paraíso”. Una lectura muy romántica, con la vista puesta hacia al pasado y en especial a quien él considera que destruyó la posibilidad de actuar desde el realismo: la metafísica panteísta de hindúes (vedanta), la de los sufíes y la de los europeos. Y esa confrontación es por la acción, de nada sirve la contemplación si el mundo está en la injusticia y el desequilibrio, de nada sirve ser un *insān kāmīl* si no hay posibilidad de que el conocimiento divino (*ma‘rifā*) que posee se transforme en evolución espiritual para sí y para otros.

33 *Ibid.*, p. 492.

34 *Ibid.*, p. 494.

35 *Ibid.*, p. 497.

36 Iqbāl, 2013, p. x.

El ser humano necesita educarse espiritualmente (*tarbiyat*) y avanzar en la existencia para llegar a lo divino. Es la acción medida y dirigida a través de una historicidad lo que hace crecer al ser humano porque se modela, potencia su sí-mismo (*hūdī*) y lucha contra su ego (*naḥs*). La diferencia de Iqbāl con el sufismo de su época se sitúa, principalmente, en que Iqbāl contempla la razón y el intelecto como herramientas para incidir en las acciones, sin totalizarlas. Y esto se debe a que la vida está en movimiento, es dinámica y es lo que el ser humano tiene que asimilar, es la «revolución biológica» que nuestro autor citaba en *The Reconstruction*, integrando los límites antropológicos y los de la naturaleza —que no tiene un cariz perverso como en los sistemas derivados de la filosofía platónica—. El sujeto debe construirse para acoger a lo divino en sí mismo. Así, en *Asrār-i khūdī*, Iqbāl nos explica que hay tres categorías en la educación del sí mismo (*tarbiyat-i hūdī*): la obediencia (*tāʿat*), el autocontrol del ego (*dabt-i naḥs*) y la divina vicerregencia (*naḥbat-i ilāhī*).³⁷

La *tarbiyat* de Iqbāl comienza con sistemas normativos que fortalecen, en un primer nivel, al *hūdī* (sí-mismo). En este momento, como dice Iqbāl, puede debilitarse si el sujeto pregunta y se pregunta demasiado, por eso la obediencia (*tāʿat*) es una experiencia fundamental. Obediencia a la ley (*ṣarīʿa*), a la tradición profética (Sunna) o la propia naturaleza. El *hūdī* asimila que, para alcanzar la creatividad, la libertad y la plenitud debe aferrarse a un espacio seguro como “la hierba obedece a la ley del crecimiento / si lo abandona la aplastan las pisadas”.³⁸ La *ṣarīʿa*, entendida holísticamente como vía de tránsito del ser humano, aporta esa experiencia de control del ego y los deseos. Así, el *hūdī* puede doblegarlo y concentrarse en crear, en imaginar y en comprender. Entra, de hecho, en su ley natural: “Arder incesantemente del candil es la ley”.³⁹ La ciencia y la razón puede ayudar a adaptarse a lo normativo y a construir los juicios que mejoren a la persona. Pues todo lo que fortalece al sí-mismo (*hūdī*) es bueno, y todo lo que lo debilita es perjudicial. Es un ir más allá platónico que lo visible y lo natural es perjudicial, para comprender que no hay que moralizar la realidad.

La experiencia hacia la plenitud del ser humano prosigue en el autocontrol del ego (*dabt-i naḥs*). Una vez que se le ha sometido y el ego deja de ser el centro, emerge el sí-mismo (*hūdī*) que comienza un proceso de autognosis, tan importante en el sufismo contemporáneo. El ego se va disolviendo progresivamente para dar paso a un sí-mismo empoderado y consciente de la realidad divina (*ḥaqīqa*). Es en este proceso en el que el *ʿiṣq* (amor) es básico porque ayuda al *hūdī* a emerger entre el conocimiento sensible (*ʿilm*) y el conocimiento profundo (*maʿrifā*). Este conocimiento proviene de lo divino, pero es fabricado y fortalecido por el ser humano. Es el amor el que construye una diafanidad propia en el corazón del ser humano

37 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 44-52.

38 *Ibid.*, p. 45.

39 *Ibid.*, p. 46.

para que sobrevenga la teofanía. Iqbāl en *Payām-i Mashriq* explica: “El conocimiento trata con los atributos, mientras que el amor es la visión de la Esencia (*ḍāt*)”.⁴⁰ Ahora se asimila toda la *sharīa* al ámbito espiritual, el sí-mismo hace suyas las obligaciones que ya no percibe como tal.⁴¹ Cada una de esas antiguas obligaciones transforma al sujeto, matan su ego y, ahora, le dan libertad. Y es el peregrinaje, el *ḥaǧǧ*, es donde el sí-mismo se eleva, se ilumina y como dice Iqbāl: «Enseña separación de la casa propia // y el arraigo de la tierra natal se destruye». Metafóricamente el ego (*nafs*) experimenta la lejanía de lo propio y la nostalgia se difumina, sin nostalgia no hay apego y el sí-mismo (*ḥūdī*) se convierte en «impregnable». Se impregna de esa teofanía, de lo divino y reconoce el porqué de la fase anterior. No es que no sea, sino que se reconoce a sí-mismo (*ḥūdī*). El islam renace, en tanto experiencia equilibrada, convirtiéndose en la vía para el sí-mismo que ya no obedece, sino que se alza en la plenitud de la vida. Como dice Iqbāl: «El secreto del *ḥūdī* está escondido en que *No hay dios sino Él*. / El *ḥūdī* tan solo es una espada roma, *No hay dios sino Él* es la piedra que la afila».⁴²



El último paso en la *tarbiyat* de Iqbāl es la divina vicerregencia (*ḥayābat-i ilāhī*).⁴³ Una vez dado el paso anterior, el sí-mismo (*ḥūdī*) se hace consciente de su rol preeminente y de su avance en la existencia manifestándose sobre su sí-mismo (*ḥūdī*). Y así, consecuentemente, comienza a actuar armonizando el conocimiento racional (*‘ilm*), las acciones y el conocimiento profundo (*ma‘rifā*), a la vez que absorbe los atributos de los nombres de Allāh. Esos atributos que hace suyos y los incorpora a su vida. Entonces el ser humano es, su existencia ya no es ilusión sino realidad. Esa asunción de la realidad hace que se convierta en el vicerregente de Allāh, que exista a la sombra del gran nombre divina y que conozca el todo y la parte. El ser humano se convierte en pleno y acoge lo divino en su sí-mismo (*ḥūdī*), permitiéndole eso la realización descendente e implementarlo en la sociedad. Su vida es una eterna juventud porque toma el rol adámico del conocimiento del nombre de cada una de las cosas. La plenitud no es finitud, la plenitud es asumir las manifestaciones, los profetas, la naturaleza en el sí mismo.

40 *Payām-i Mashriq*, p. 99.

41 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 46-47.

42 *Darb-i Kalim*, 1936, p. 7.

43 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, p. 48-52.

Dice Iqbāl:

Es causa final de “Dios enseñó a Adán los nombres de todas las cosas”,
 íntimo significado de “Alabado sea aquel que le hizo viajar en la noche”.
 Su blanca mano con el báculo fortalecida,
 Su conocimiento se engarza con el poder de un hombre perfecto.
 Cuando ese audaz caballero toma las riendas
 el corcel del Tiempo galopa más rápido.
 Su terrible aspecto hace que el Mar Rojo se seque,
 y de Egipto libera a Israel.
 A su grito, ¡Levántate!, los espíritus muertos
 se alzan en su tumba mundana, como pinos en el campo.
 Su ser es una expiación para todo el mundo,
 Que por su grandeza el mundo se salva.⁴⁴

El ser humano perfecto, a imitación muḥammadiana, recoge toda la historia profética incorporándola a sí-mismo. Ese *insān kāmil* actualiza su acción con esa manifestación divina y cuida su impacto en el mundo porque la propia ética (*aḥlāq*) es creación (*ḥalq*) de la realidad en la que se vive. Él es un ser libre que actúa bajo los dictados de Allāh, garante de una libertad que está conectada con la inmortalidad. El sí-mismo (*ḥūdī*) es libre e inmortal, porque no está subyugado a un espacio-tiempo lineal y progresivo —nótese la influencia de Bergson—, sino que está inmerso en el espacio-tiempo presente de Dios. Es aquí donde sobreviene el *fath* (la apertura): su destino lo ha creado durante la *tarbiyat* y la apertura espiritual es tan solo una recompensa al romper su sí-mismo el tiempo, la historia y el espacio unificando la diversidad sin renunciar a ella. El sí-mismo seguirá existiendo por siempre como un símbolo, como un receptáculo de Allāh para los que aún no han tenido la suerte de llegar. Iqbāl, a diferencia de Ibn ‘Arabī, no propone un binomio aniquilación-permanencia, sino ser receptores y vivir conteniendo el Absoluto, pues la existencia es lo más real que existe.

A pesar de que, historiográficamente, Iqbāl hizo una lectura incorrecta de Ibn ‘Arabī, su antropología metafísica le sirve al filósofo de Sialkot para construir un modelo propio desafiando a gran parte de la tradición islámica. Ibn ‘Arabī re-imaginado sirve como ignición para ofrecer un brillante sistema de antropología metafísica. El contraponer un modelo vitalista a un modelo místico-quietista como el akbarī, sin prescindir de una espiritualidad

⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

honda como la que exhibe en *'aql-u-dīl* (razón y corazón)⁴⁵, le permite trazar una alternativa independiente y creativa al tradicional modelo islámico del siervo (*'abd*). La idea de que el ser humano realizado puede albergar lo divino es sugestiva y responde, además, al proyecto político que proponía Iqbāl. No se trata de hacer ideología sino de propiciar una revolución espiritual y antropológica, una evolución universal, desde lo más hondo de la persona humana. Un ser humano vaciado, libre de ídolos.

LOS FRUTOS DEL VIAJE: EL VIAJE INICIÁTICO DEL *JAVĪD NAMA*.

Después de la polémica intelectual, si pudiéramos decir que hubo un reencuentro, metahistórico, entre Iqbāl e Ibn 'Arabī este tendría que producirse, necesariamente, en el *Javīd Nāma* (El Libro de la Eternidad). Considerado por Syed 'Abdul Wahid como el *opus magnum* del filósofo de Sialkot⁴⁶, este es un texto donde despliega aún más libertad creativa y un uso intensísimo de la imaginación creadora aplicándolo al desarrollo de su antropología metafísica. Si bien este texto que, de por sí, se merece un ensayo propio, intentaré sintetizar algunas ideas al hilo del diálogo con el pensamiento akbarí.

El texto, un apabullante poema épico de 3646 versos, nos invita a pensar al ser humano desde el viaje iniciático. Una temática que remite a la propia experiencia del profeta Muḥammad, en concreto al *isrā' wa-l-mi'rāj* (el viaje nocturno), y que ha sido objeto de múltiples glosas e interpretaciones en la tradición islámica. Pero más allá de la propia interpretación islámica —a la que volveremos en breve— es también, una temática universal con la que Iqbāl nos propone una reflexión simbólica. Todas las culturas referencian en su imaginario viajes iniciáticos hacia los mundos imaginales como bien nos señalaba Mircea Eliade en su imprescindible artículo *El vuelo mágico*.⁴⁷ Esta experiencia, que la practican desde chamanes hasta literatos, representa un rito de carácter inmemorial que implica el viaje a través de los cielos, los infiernos a través de las metáforas del vuelo y la ascensión. Un viaje que el mundo moderno se empeña en ver como ficticio, pero que desde el pensamiento de Ibn 'Arabī, de Jung o de Iqbāl es una experiencia simbólica que toca lo más profundo del individuo.

El mundo islámico le da un valor muy importante a esta experiencia pues el Profeta experimentó esta vivencia que todo el mundo tradicional considera “auténtica”. Recogida en el Corán (17:1) y aumentada en los hadices (dichos proféticos), Muḥammad realiza un viaje a través de los cielos y llega hasta los límites del paraíso, el árbol de *Sidrat al-Muntahā*. En él se le

45 Véase De Diego González, 2022c.

46 Wahid, 1944, p. 19.

47 Eliade, 1999, p. 111-126.

inviste con el sello de la profecía y se le revelan los secretos más profundos de la existencia. La tradición islámica ha reinterpretado, una y otra vez a través de la *imitatio nabi*, esta tradición a través de la literatura y de las artes, e, incluso, a través de la imaginación activa y la práctica espiritual como es el caso del sufismo. Por ejemplo, la experiencia visionaria akbarí a través de la vivencia imaginal, es en esta dimensión y con los mecanismos simbólicos donde Ibn ‘Arabī recibe todo el conocimiento divino (*ma‘rifā*) para justificar su doctrina. Es en el viaje iniciático, de la mano del misterioso joven en *al-Futūḥāt al-makkiyya* donde se legitima y comienza a conocer los símbolos que transformaran su mundo.

Iqbāl, de igual forma, en *Ḥawāṣil Nāma* plasmó en un magnífico ejercicio de imaginación activa un “diálogo con sus figuras interiores” —utilizando el argot jungiano— al partir desde la experiencia profética y dirigiéndola hacia lo universal. Al leer el texto el lector siente que no le es extraño ni el lenguaje ni las situaciones que se suceden. Y eso se debe, a que como dice Arthur Arberry, traductor al inglés de esta obra, señala el poema habla del eterno conflicto de la historia humana en contra de sus debilidades y hacia un camino que, finalmente, conduce a la gloria y a la paz. Que Iqbāl eligiera el género lírico para plasmar su viaje iniciático nos da una pista, interesantísima, de hacia dónde quiere dirigirnos. Como dice en *Ḍarb-i Kalīm*: «Pues la poesía transmite cantos hacia la eternidad en el cantar de Ġibrīl o en el bramido de la trompeta de Isrā’īl».⁴⁸ Para Iqbāl la poesía, a través del uso del lenguaje simbólico, permite llegar mucho más lejos de lo que la prosa y la lógica permiten. Esta obra es el mejor ejemplo de un viaje iniciático imaginal en la contemporaneidad lleno de personajes metahistóricos y arquetipales. Además, la cosmografía que elige nuestro autor, las esferas celestes, remiten a la ciencia islámica clásica y a la vez el símbolo de los cielos superpuestos. Y, finalmente, cada esfera guarda a un arquetipo por descubrir: Zoroastro, Tolstoy, Faraón o Nietzsche. De forma que al final de viaje, el individuo queda completamente transformado por cada experiencia para llegar ante lo divino. En uno de los fragmentos más potentes de toda la obra. Es la conclusión del viaje donde Iqbāl, a través de su alter ego Zinda Rud, se encuentra con lo divino, de lo cual solo puede escuchar dos voces dentro de su sí-mismo (*hūdī*): la bella voz (*nadā-i ḡamāl*) y la majestuosa voz (*nadā-i ḡalāl*). De hecho, impresiona como se dirige a la belleza con más preguntas que respuestas:

Zinda Rud

¿Quién soy yo? ¿Quién eres tú? ¿Dónde está el mundo?

¿Por qué se halla tal distancia entre Tú y yo?

Di, ¿por qué estoy atado por el destino?

¿Por qué Tú no mueres, mientras yo muero?

⁴⁸ *Ḍarb-i Kalīm*, 1936, p. 133.

.....

La bella voz

Has estado en el mundo dimensional,
 y todo lo que contiene ha de morir.
 Si anhelas la vida, avanza en tu sí-mismo,
 ahoga las dimensiones del mundo en tu sí-mismo.
 Entonces contemplarás quién soy Yo y quién eres tú
 y como has vivido, morirás.⁴⁹

La bella voz (*nadā-i ḡamāl*) le invita a avanzar en su sí-mismo (*ḥūdī*) y romper las dimensiones mundanas, como la cantidad y el espacio-tiempo, para poder contemplar lo divino. Y, tras una exhortación contra las ideologías, en una teofanía (*iftadan taḡalli-i ḡalāl*) posterior le revela una visión que él percibe desde su sí-mismo:

De pronto contemplé todo mi Mundo,
 contemplé que la tierra y el cielo eran míos,
 ahogado por la luz de la Aurora lo contemplé;
 lo contemplé, como un azufaifo, en carmesí.
 Por las teofanías que en mi alma irrumpieron
 de éxtasis, como Moisés, ebrio caí.
 Esa luz reveló todos los secretos velados
 y me arrebató el poder de la palabra.
 Del corazón profundo del inescrutable mundo,
 entonces, una melodía ardiente y flamígera brotó.⁵⁰

Un fragmento que narra la consecución de la filosofía del *ḥūdī* en un ser humano, lleno de símbolos comunes con otros momentos de experiencia de plenitud y de unidad. Si nos fijamos bien podemos percibir su diferencia con otros visionarios: él está acogiendo la experiencia de la plenitud de lo divino en su sí-mismo tras el diálogo final. Es el hombre perfecto (*al-insān al-kāmīl*) que investido de este conocimiento divino (*ma'rifa*) puede transformar el mundo. Pero, tras esto podría surgirnós la siguiente: ¿por qué hacerlo en este momento de la historia? ¿por qué plantear algo “mítico” en un momento que nadie cree en ello?

En mi opinión, *Ḥawāḍir Nāma* aparece en un momento de colapso mundial. No es una simple obra literaria, sino un testamento vital de todo su pensamiento. Aparece en un momento

49 *Ḥawāḍir Nāma*, 1932, p. 228.

50 *Ibid.*, p. 229.

donde el reino de la cantidad y la ausencia de valores se había hecho una constante. Y, a la vez, en mi opinión, representa una reconciliación simbólica con Ibn ‘Arabī. Y se debe al fruto del viaje imaginal, una convergencia en la creación continua (*al-ḥalq al-ḡadīd*) y la capacidad del ser humano para hacerlo. Si ambos autores difieren en el final, Iqbāl recupera en el siglo XX —antes que la generación psicodélica y, en otro sentido, Joseph Campbell— la posibilidad de cambiar el mundo a través del viaje iniciático. Es la teofanía la que desborda al ser humano y es lo divino quien lo motiva. Ibn ‘Arabī prefiere decirnos que nos rompe, Iqbāl nos incita a acogerla. Es una superación de lo puramente físico, de lo cuantitativo y de la lógica. Ambos se dan cuenta del peligro de reducir el mundo a una realidad física y finita, el ser humano cree que tiene poder ilimitado sobre su realidad dimensional y se convierte en puro ego. Pero es en el *sí-mismo* donde se encuentran ambos viajes: diálogos interiores, viajes trascendentes y sin final.⁵¹ Ambos autores encajan en la descripción de Anne Marie Schimmel, traductora del libro al alemán, que otorga de la transgresión de la lógica en la que se superar las fronteras de espacio-tiempo y no queda otra patria que la eternidad.⁵² Así, sintió, tras el viaje, que todo el mundo era suyo, un sentimiento de unicidad alejado del deseo de poder sobre la realidad.

Es curioso que Iqbal, a pesar de las críticas al modelo antropológico de Ibn ‘Arabī, en *Ḥawāṣil Nāma* acabe en el mismo lugar. Sin duda no leyó el *Kitāb al-Isfār* que tanto le hubiera afirmado sobre lo que significa la búsqueda espiritual. No es el rito vacío, ni la nostalgia ideológica, ni el poder sobre la masa, sino el encontrar en el sí-mismo (*ḥūdī*) lo divino. El pensamiento akbarí invita a la quietud, Iqbāl invita a la acción, a la realización descendente. Sin embargo, ambos se re-encuentran en la eternidad de lo divino más allá del espacio y el tiempo, en los símbolos vivos e indestructibles y en la vivencia de lo absoluto en el sujeto. Tampoco hay ya espacio para el poder de las palabras, ni para un pensamiento discursivo. Esos son los frutos del viaje en los que se encuentran, un trascender hacia una antropología prospectiva que permite a otros llegar a este estado de conocimiento. Un ser humano que alcance la libertad y se libere de las cadenas del reino de la cantidad.

Agradecimientos

Este texto fue presentado como conferencia en el ciclo de otoño de 2022 de MIAS Latina. El autor agradece de forma muy especial a Humera Syeda y a Amtul Moid Syeda su inmensa contribución a este artículo ayudando a traducir numerosas fuentes en urdú y aclarando dudas fundamentales para la consecución de esta investigación. También agradece a Pablo Beneito y Fernando Wulff por sus consideraciones y correcciones a este texto.

51 *Kitāb al-Isfār*, 2015, pp. 3-5.

52 Schimmel en Iqbāl, 1957, p. 2.

REFERENCIAS

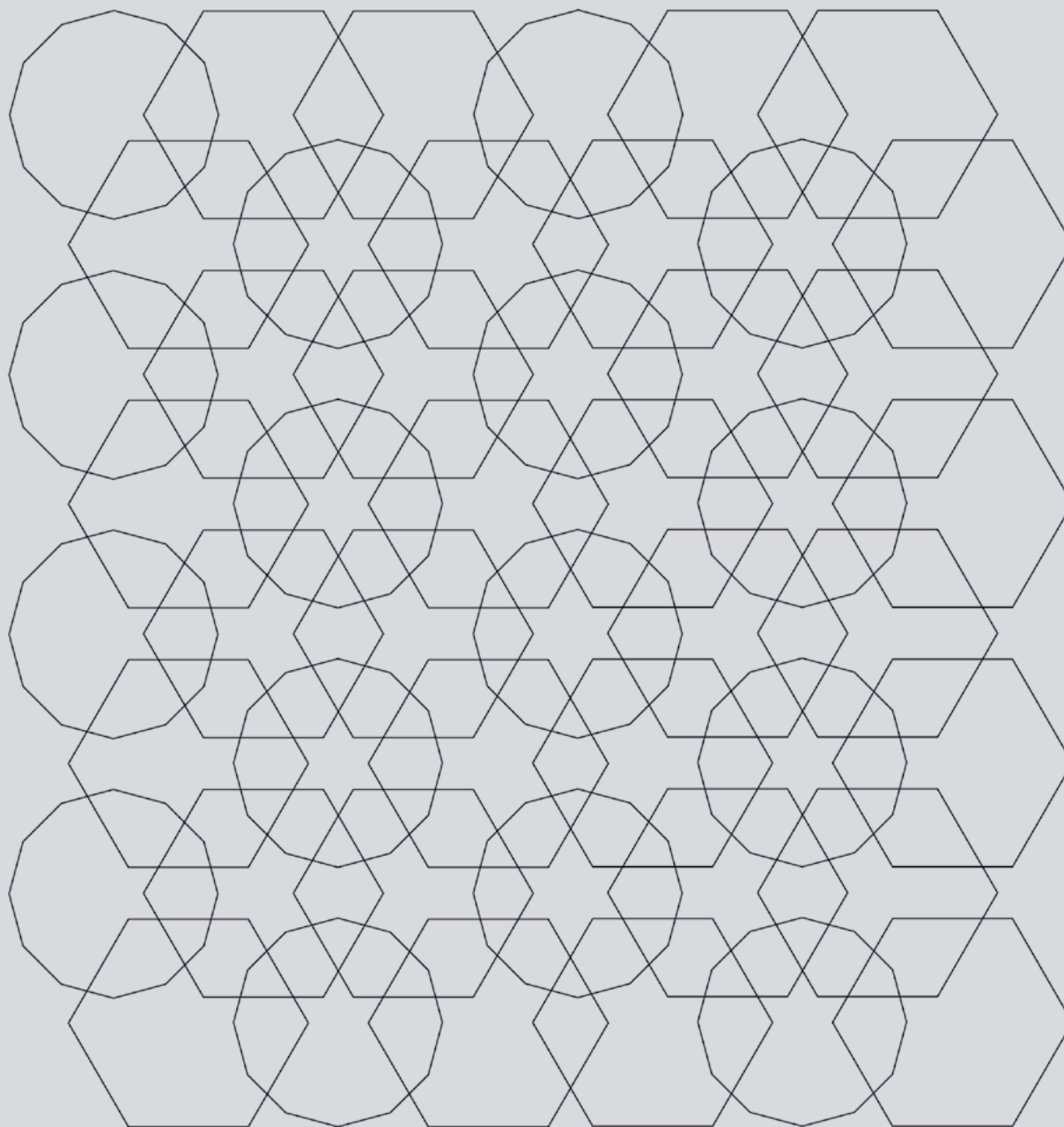
- Addas, C. (1993). *Quest for the Red Sulphur*. Trad. Peter Kingsley. Londres, Islamic Texts Society.
- Arnel, I. (1997). *The concept of the perfect man in the thought of Ibn ‘Arabī and Muhammad Iqbal: a comparative study*. Tesis de Máster. Montreal: Universidad McGill.
- Corbin, H. (1986). *Histoire de la philosophie islamique*. París, Gallimard.
- Dar, B. A. (1967). *Anwar-e Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- De Diego González, A. (2022a). “La literatura como tariqa: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n°1, pp. 17-27. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.71211>
- De Diego González, A. (2022b). “La recepción del pensamiento de Ibn ‘Arabi en las doctrinas de la tariqa Tijaniyya”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 27, 1, pp. 8-28.
- De Diego González, A. (2022c). “¿La razón o el corazón? Un comentario filosófico al poema ‘aql-u-dil de Muhammad Iqbal”, *Sadra: Revista de Filosofía Islámica*, 4, pp. 8-20.
- Eliade, M. (1999). *El vuelo mágico*. Ed. Amador Vega y Victoria Cirlot. Madrid, Siruela.
- Guénon, R. (2023): *Obras completas*. Edición de Javier Alvarado. 24 vols. Madrid: Sanz y Torres.
- Hillier, H. C. y Khousul, B.B. (2015). *Muhammad Iqbal. Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Hussain, A. (2012). “An Endless Tajalli: Historiography of Ibn ‘Arabī”, *JMLAS: Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 52, pp. 93-139.
- Ibn ‘Arabī. M. (1946). *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Crítica A. E. Affifi. El Cairo, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn ‘Arabī. M. (2013). *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Ed. crítica de ‘A. al-Manṣūb, 12 vols., El Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Ibn ‘Arabī. M. (2015). *Kitāb al-Isfār ‘an natā’ij al-asfār* (Le dévoilement des effets du voyage). Ed. y trad. al fr. Denis Gril. París, Éditions de l’Éclat.
- Iqbāl, M. (1908). *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Londres, Luzac & Co.
- Iqbāl, M. (1923). *Asrār-o-Ramūz*. Lahore: Karimi Press.
- Iqbāl, M. (1932). *Jawīd Nāma*. Lahore, Karimi Press.
- Iqbāl, M. (1935). *Bāl-i Jibril*. Lahore, Taj Company.
- Iqbal, M. (1936). *Darb-i Kalim*. Karachi, Kutab Khana Talu-e Islam.

- Iqbāl, M. (1957). *Das Buch der Ewigkeit*. Trad. Anne Marie Schimmel. Munich, Max Hueber Verlag.
- Iqbāl, M. (1966). *Javid-Nama*. Trad. Arthur Arberry. Londres, George Allen & Unwin.
- Iqbāl, M. (1995). *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbāl, M. (2002). *Iqbal Collected poetry*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbāl, M. (2006). *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy of Pakistan.
- Iqbāl, M. (2012). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, Stanford University Press.
- Iqbāl, M. (2013). *The Secrets of the Self*. Trad. R. Nicholson. Nueva Delhi, Kitab Bhavan.
- Izutsu, T. (2019). *Sufismo y Taoísmo Ibn Arabī, Laozi y Zhuangzi*. Madrid, Siruela.
- Khan, S. (2010) “Iqbal and Sufism”, *The Dialogue*, V, 4, pp. 330-348.
- Mir, Mustansir: *Tulip in the Desert: A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal*. McGill University Press, Montreal, 1999.
- Noorani, Y. (2014). “Muhammad Iqbal and the Immanence of God in Islamic Modernism”, *Religion Compass*, 8, 2, pp. 60-69.
- Popp, S. (2019). Muhammad Iqbal – Reconstructing Islam along Occidental Lines of Thought, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, 1, pp. 201-229. DOI: <https://doi.org/10.30965/23642807-00501011>
- Rustom, M. (2006): “Is Ibn al-‘Arabī’s Ontology Pantheistic?”, *Journal of Islamic Philosophy*, 2, pp. 53-67.
- Rustom, M. (2016). “Philosophical sufism” en R. C. Taylor and L. X. López-Farjeat (coords.) *The Routledge Companion in Islamic Philosophy*. New York and Oxford: Routledge, pp. 399-411.
- Schimmel, A. (1963). *Gabriel’s Wing. A Study into Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden, Brill.
- Singh, I. (1997). *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*. Delhi, Oxford University Press.
- Umar, M. S. (1993). “Contour of Ambivalence: Ibn ‘Arabī and Iqbal in Historical Perspective” (en tres partes), *Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, vols. 66, 67 y 69. Disponible online en: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/index.html>
- Vahid, S. I. (1944). *Iqbal. His Art & Thought*. Hyderabad, Shaykh Muhammad Ashraf.
- Whittemore, R. (1956). “Iqbal’s Panentheism”, *The Review of Metaphysics*, 9, 4, pp. 681-699.

.....

LA AUDICIÓN SUTIL BAJO LAS AGUAS DE LOS CANALES: EL *MUNDUS IMAGINALIS* EN LA MÚSICA DE LUIGI NONO¹

Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona)



.....
¹ Abreviaturas principales: ár. = árabe; heb. = hebreo; per. = persa.

Resumen: El presente artículo analiza la presencia del mundo intermedio o mundo imaginal (*‘ālam al-miṭāl*), el mundo del *malakūt* (el mundo del Alma y de las almas) de los grandes gnósticos del islam (Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, Muḥyī l-Dīn ibn al-‘Arabī) en la obra de Luigi Nono (1924-1990), uno de los compositores más reputados del siglo XX. Gracias a su lectura de los estudios del pensador e islamólogo francés Henry Corbin, el insigne compositor veneciano concibió la idea de «la Forma imaginal del sonido». Su amistad personal con el filósofo Massimo Cacciari contribuyó a este interés. La imaginación puede entenderse en términos psicológicos (Platón, Aristóteles), o de subjetividad trascendental (como en Kant), o bien como mundo objetivo, *mundus imaginalis*, susceptible de percepción visionaria, como en la epistemología «oriental» del Islam espiritual, el *mundus imaginalis* de Suhrawardī o de Ibn al-‘Arabī, interpretado por Henry Corbin y otros importantes estudiosos.

Palabras clave: música contemporánea, inaudible, imaginación sonora, Luigi Nono, Massimo Cacciari

**

Abstract: “The Subtle Hearing under the Waters of the Canals: the *Mundus Imaginalis* in the Music of Luigi Nono”. This article analyzes the presence of the intermediate world or imaginal world (*‘ālam al-miṭāl*), the world of *malakūt* (the world of Soul and souls) of the great Gnostics of Islam (Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, Muḥyī l-Dīn ibn al-‘Arabī) in the work of Luigi Nono (1924-1990), one of the most renowned composers of the 20th century. Thanks to his reading of the studies of the French thinker and Islamologist Henry Corbin, the renowned Venetian composer conceived the idea of «the imaginal Form of sound». His personal friendship with the philosopher Massimo Cacciari contributed to this interest. Imagination can be understood in psychological terms (Plato, Aristotle), or of transcendental subjectivity (as in Kant), or as an objective world, *mundus imaginalis*, susceptible to visionary perception, as in the «oriental» epistemology of spiritual Islam, the *mundus imaginalis* of Suhrawardī or Ibn al-‘Arabī, interpreted by Henry Corbin and other important scholars.

Keywords: contemporary music, inaudible, sound imagination, Luigi Nono, Massimo Cacciari

⋮

«No oye Su Palabra sino quien tiene oído sin órgano *auditivo* (*sam' bi-lā āla*)».

Muḥyī l-Dīn ibn al-'Arabī, *al-Iḥām* [*fī ṣarḥ al-i'lām*] (*El Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*), Capítulo sobre la audición (*Bāb fī l-samā'*). Versión de Pablo Beneito.

«Pon una luz en mi oído».

Muḥyī l-Dīn ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, cap. 69, El Cairo, 1329 h., I, p. 433.

«Lo desconocido, inaudible o invisible nos ilumina»; «lo inaudible por fin entregado a la escucha».

Luigi Nono.

INTRODUCCIÓN: LA ESCUCHA DE LO INVISIBLE

Al alborear el día, bajo la neblina de la laguna veneciana, aquel compositor veneciano escuchaba sonidos microinterválicos, extrañas resonancias, reminiscencias, ecos, mientras visualizaba irisaciones cromáticas sobre las aguas salobres. En varias fotografías tomadas en blanco y negro a Luigi Nono (1924-1990), uno de los compositores más relevantes del siglo XX, realizadas a lo largo de su vida, le muestran sentado en una de las orillas del Gran Canal de Venecia. Se diría que en esta cercanía de los sonidos de los movimientos de los barcos y de las aguas en constante agitación podía encontrar la quilla simbólica con la que escuchar las voces de lo *inauditus*, lo nunca oído, la escucha de lo invisible. En este sentido, como signo de la ausencia de separación entre espacio sagrado y profano, en el estreno de su ópera *Prometeo. Tragedia dell'ascolto* (1975-85), en la Iglesia de San Lorenzo de Venecia se dejó abierta la puerta, para que los sonidos de los canales se confundieran con su propia música. En una imagen especular invertida, la música de las esferas se reflejaba así bajo la sonora y cromática superficie de las aguas.

El punto de partida pueden ser unas líneas de un poema de Rainer Maria Rilke, uno de los poetas preferidos de Luigi Nono (2007: 571, 668), titulado «*Die Insel der Sirenen*» («La isla de

las sirenas»): «del silencio (*Stille*), que abarca en sí / todo el espacio, y sopla a los oídos / como si su otro lado [*ihre andre Seite*] fuera / aquel canto al que nadie se resiste.» (1994a: 29). En la *Odisea* (canto 12, vv. 168-169; 201-202; y 243-245) aparecen tres muchachas con cuerpos de pájaro que, con su canto, atraían a la perdición a los navegantes. Sin embargo, Rilke hace una «lectura» acorde con su dialéctica de la paradoja: sólo en el silencio se percibe ese misterioso «canto al que nadie se resiste». (Véase su carta del 18 de febrero de 1907 desde Capri). En esta interpretación del canto de las sirenas como silencio coincide con la desarrollada por Franz Kafka en su relato «*Das Schweigen der Sirenen*» («El silencio de las sirenas»). En el poema de Rilke «*Das Jüngste Gericht aus den Blättern eines Mönchs*» («El Juicio Final de las cuartillas de un monje»), incluido en *Das Buch der Bilder* (*Libro de las imágenes*), el «gran silencio» va vinculado al canto angelical (Rilke, 2001: 131):

el gran silencio (*dem großen Schweigen*) que hemos visto ambos. [...]
 O ¿cómo esperas soportar ese día,
 que es más largo que las largas de todos los días,
 con los horribles cantos (*Gesängen*) de su silencio (*Schweigens*),
 cuando los ángeles, como preguntas en voz alta, [...] /
 en torno a ti se arremolinen?

Gesängen – Schweigens: el canto y el silencio tienen, en el alemán, una similar sonoridad fonética, están estrechamente entrelazados. Las lenguas inglesa y alemana reúnen silencio y quietud en un mismo término (*Stillness*; *Stille*, o también *Schweige*). Decía Rilke que la música es a la vez melodía y universo (*Tönen und All*). Estarían presentes en ella dos vertientes indisociables: una visible, producto de la acción e invención humana, y otra invisible, un principio de resonancia cósmica que entrelaza cosas distantes en el tiempo, el espacio y la forma, englobándolas en un todo ordenado. «Sobre una de sus caras estamos nosotros, y sobre la otra, no separada de nosotros más que por un poco de aire conmovido, tiembla la inclinación de las estrellas». (Pau, 2016: 41). *Un poco de aire conmovido* es aquí un «istmo» (ár. *barzakh*) entre dos mundos. Como en Rilke, el universo sonoro imaginal del compositor siciliano Salvatore Sciarrino (Palermo, 1947) está pertrechado de respiraciones, soplos y reverberaciones que se mueven en el umbral de lo inaudible. Sciarrino muestra desde el principio una singular atracción por las dinámicas bajas, los sonidos evanescentes y móviles, los silencios, los timbres transfigurados por medio de armónicos y técnicas no convencionales: «la suspensión y una especial cualidad blanca del silencio» (*apud* Russomanno, 2017: 138).

De hecho, después de que los poetas románticos buscaran una profundidad que ya rozara la oscuridad rapsódica, preparando la modernidad de Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud y

⋮

Char, y antes de que la poesía tienda a una disolución lingüística total, el lenguaje lírico también ha podido tomar el camino de un lenguaje no verbal y sonoro, situado entre la canción (*Gesang*) y los sonidos apenas articulados, avanzando hacia el ruido o el silencio. En «El habla sagrada de Hölderlin», Maurice Blanchot escribe (2007: 119-120):

El tema del silencio no es ajeno a Hölderlin: «He aprendido a venerar lo divino en silencio», dice en un poema del ciclo de Diotima, dirigido al Sol, el cual, «sagrado», se ha alzado «en reposo y en silencio por encima de los que no conocen reposo». La palabra *still* es, salvo una o dos excepciones, la única palabra de la que Hölderlin se sirve para hacer alusión a algo que se asemeja al silencio. [...]

Y sin embargo: a pesar de la exigencia y a pesar de la mediación, lo inefable siempre sigue siendo inexpresado [...].

Elocuencia silenciosa la de los últimos poemas de Hölderlin que hallamos, asimismo, en los versos del de Rilke titulado «Gong», de manifiestas resonancias musicales (*Gong, Klang*), escrito en el castillo de Muzot en el mes de noviembre de 1925:

Ya no para el oído... : resonancia (*Klang*)
que como un oído más profundo,
nos oye a nosotros, en apariencia oyentes. Proyecto
de mundos interiores [...]

Suma de lo que calla [...]
de aquello que en su entraña ha enmudecido

El silencio que estalla en el oído deslumbrado, en el «oído más profundo» (*tieferes Ohr*). «Suma de lo que calla [de todo silencio]» (*Summe des Schweigenden*). El silencio es creador y conduce a la fuente del lenguaje: «Callar. Quien calla interiormente toca la raíz de las palabras», escribe Rilke. En este sentido, la «música inhabitable» (Rilke) y la «música todavía muy lejana [...], invisible, casi inaudible» (Yves Bonnefoy) son la matriz de la poesía (cit. Finck, 2004: 374). La poesía de Yves Bonnefoy y Philippe Jaccottet se sitúa en el camino que va de la exterioridad de la palabra poética, su experiencia de finitud, a la interioridad de sus voces inaudibles, pero premonitorias: el umbral (*barzah*) de la apertura de nuestro logos como persona, de nuestra expresión del ser. Inescrutable lo que escruta, inaudible lo que escucha. «El sonido producido se puede oír, pero lo que produce el sonido es inaudible», sostiene *El libro de la perfecta vacuidad*, conocido en China como *Lie zi* (nombre del legendario maestro a quien se atribuye) (1987: 43-44). Transparente en lo oscuro, lo que se ilumina. Tal como bien analiza Michèle Finck:

«El sonido [del gong] emerge, un sonido redondo que sale a ver, surge y luego desaparece» ([Henri] Michaux, *Un bárbaro en Asia*).

El «gong», cuya vibración resonante da voz a lo que Segalen llama «la sombra del sonido» y su extinción gradual, es también la clave de una poética de exploración de la frontera entre el sonido y el silencio en los poemas. [...] El «gong» funciona en la poética de [Yves] Bonnefoy del «umbral» (como se define en la colección de 1975) entre el sonido y el silencio. (Finck, 2004: 329)

«Escucha con abandono el sonido y la sombra del sonido en la caracola del mar, donde todo se sumerge» (Segalen, 1974: 93). Pero después del silencio, de la sabiduría silenciosa, están los «mundos interiores» (*innerer Welten*), los que impulsa la imaginación activa, el *mundus imaginalis* (ár. *ʿālam al-miṭāl*; heb. *ʿōlām ha-demūt*), la audición en el oratorio interior (*samāʿ*).

Según el poeta Philippe Jaccottet, sólo el oyente y el lector que escuchan con el «corazón» son iguales a la «canción» y al poema: «Pero sólo el corazón puede oír». Esta línea está en consonancia con una cita de Henry Corbin que Jaccottet conserva en *La Seconde Semailson. Carnets, 1980-1994*: «Quizá la única huella que deja la aparición de lo invisible es un encantamiento sonoro perceptible sólo por el oído del corazón» (1996: 96-97).

Existe en toda la creación una música inaudible que lo impregna todo. Toda materia se encuentra perpetuamente en estado de vibración. La audición absoluta (*samāʿ muṭlaq*), pues, implica que incluso los sonidos del mundo natural pueden llevar un mensaje escondido. El mismo Luigi Nono habla de su propia experiencia de la mixtura entre sonido y silencio en el documental *Archipel Luigi Nono* (1988, Olivier Mille):

¿Cómo percibir las diferentes calidades del sonido? Para mí lo fundamental es la calidad del sonido, mucho más que su sustancia. Los varios tipos de sonidos, llegadas, salidas, como el sonido *ostinato* de una sirena que se extiende a lo lejos. Cuando hay niebla las campanas que señalan las islas hacen DONG...DONG...DONG... permanentemente lo que crea campos sonoros de infinita magia.²

El silencio que estalla en el oído. «¿Acaso no es el silencio [*samt*] la única respuesta concebible?», se pregunta el gran místico y poeta andalusí Muḥyī l-Dīn ibn al-ʿArabī (m. 638/1240) en el *Kiṭāb al-taǧalliyāt* (*Libro de las teofanías*, escrito en algún momento antes de 606/1209 en Alepo), en concreto en la teofanía 75 de la luz de lo invisible, donde se afirma que «debemos callar ante el Misterio divino». En las estaciones superiores del *tawḥīd* (la unidad de Dios), en presencia de la inefable Divinidad, el *absconditum* divino, el intelecto ya no puede hablar,

2 [Portrait Luigi Nono - YouTube](#) [Consultado: 01/12/2021].

porque en el umbral de la «luz [apofática] de lo invisible» (*nūr al-ḡayb*), no hay nada más que decir o describir (1972-: I, 271, 278; Ruspoli, 2000: 201-203, 329-332 [pres.]). Se puede aludir aquí al silencio hermético: «Acepta los puros sacrificios verbales [*logikè thysía*] [...] ¡o inefable! ¡oh indecible! a quien sólo el silencio puede nombrar.» (*Corpus Hermeticum*, 1:31); o bien al silencio filosófico por medio de la referencia a las últimas palabras del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein (2009: 5, 137): «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» ('De lo que no se puede hablar hay que callar').

La santidad cobra existencia sólo mediante la experiencia de la autoaniquilación [*fanā'*] [...]. Un hombre así *es* el «conocedor» supremo y, como es natural, se sume en un profundo silencio (*sukūt*) [*Fuṣ.*, p. 34/62], ya que el contenido del conocimiento más profundo es inefable. (Izutsu, 1997: 1:296)

Se trata, tal como bien apunta Pierre Hadot, de una «sabiduría silenciosa» que «deja vía libre a la imaginación»:

Finalmente lo que se muestra no pertenece al orden del discurso lógico, sino al orden «místico»: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (6.522). Lo «místico» parece corresponder, según Wittgenstein, a una plenitud existencial y viva que escapa a cualquier intento de expresión: «No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea» (6.44). Siguiendo también en esto la tradición apofática, el filósofo lógico propone el silencio en relación con esta indecibilidad «que se muestra»: «De lo que no se puede hablar hay que callar» (7). [...] El sentido de lo decible es indecible. [...]

Es el mismo silencio recomendado por Wittgenstein al final de su *Tractatus*. Ante el enigma de la existencia, el lenguaje se topa con sus límites infranqueables. [...]

De hecho, siempre he creído entender que al final del *Tractatus* Wittgenstein acaba considerando que el lector ha aprendido lo suficiente como para dejar de lado la filosofía y adentrarse en la sabiduría: pues la sabiduría es silenciosa.

Pero esto puede tener igualmente otros sentidos, puesto que al no decir nada deja vía libre a la imaginación. (2006: 198-199, 200, 322)

En los *Fuṣūṣ al-ḥikām* (*Los engarces de la sabiduría*), «Engarce de Sabiduría desbordada en la palabra de Šīṭ», relevante texto que versa sobre «los misterios de la Unión», Ibn al-'Arabī alude a esa «sabiduría silenciosa» de la que nos habla Pierre Hadot:

[...] Y entre nosotros hay quien sabe y no se expresa en esos términos, y esa es la forma más elevada de decir [la palabra suprema, *wa-huwa a'lā l-qawḥ*]: de su conocimiento

resulta el silencio [*sukūt*], y no la impotencia. Este último, el callado, es el más sabio de cuantos saben con *Allāh*. (1998: 1:80)

Algunos comentaristas piensan que en dicho pasaje *huwa* designa no la palabra citada sino el hecho de no pronunciar ninguna palabra y leer (*min*) *al-qawl*: «Este silencio es más elevado que la (o esta) palabra». *Al-sukūt*: el mutismo, el callar: «Es dejar de hablar cuando se podría» (al-Jurjānī, 1994: 222). En la quinta visión teofánica de la luz del silencio (*ṣamt*) del *Maṣāhid al-asrār* leemos asimismo: «Luego me dijo: “El silencio es tu realidad esencial”»; «Luego me dijo: “En el silencio se cifra tu existencia [...]» (Ibn al-ʿArabī, 1994: 51, 53). En la coda del *Tractatus* de Wittgenstein es el término *schweigen* (Hadot, 2007: 53-54).

EL SILENCIO EN EL SUFISMO Y EN LAS MÚSICAS IMAGINALES CONTEMPORÁNEAS

El silencio (ár. *ṣamt*, *sukūt*; per. *ḥamūšī*) es, asimismo, una idea clave en la poesía mística persa (Nizāmī, ʿAṭṭār, Rūmī, Gāmī): cerrar los labios a hablar con lo otro-que-Dios, pues lo otro-que-Dios no habla. La paradoja, típica del lenguaje de la inefabilidad, se encuentra en el discurso místico de la teología apofática: *v. gr.* los τόποι paradójicos (ὁξυμωρος, pl. οξυμόρα) de «muda elocuencia» (*ḡabān-i ḥāl*, o *lisān-i ḥāl*: lit. ‘lenguaje de la disposición espiritual’; la audición silenciosa por medio de la visión) y «silencio ensordecedor» (*ḥamūšī*) en la poesía sufi persa (Nizāmī, Sanāʿī, ʿAṭṭār, Rūmī) (Fouchécour, 2006: 377-384). A. J. Arberry sugiere que los labios cerrados es una «referencia al hecho de que la fuente del ser del hombre es invisible» (1950: 114). Muchos poetas como Ḡalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273), el considerado como uno de los más grandes poetas místicos persas, usaron el seudónimo, *taḥalluṣ* o *nom de plume*: *Ḥamūš*, ‘Silencio’ (Lewis, 2000: 329). Guardar silencio era tan importante para los sufíes que Muḥammad Mustamlī Buḥārī (m. 434/1035) le consagró al mismo una sección en su *Šarḥ al-taʿarruf li-madḥab al-taṣawwuf*. Buḥārī llama a los sufíes *sukūt nazẓār*, ‘los espectadores silenciosos’. Y agrega: «Su silencio no se debe a la falta de conocimiento. El significado de *sukūt nazẓār* es que miran a las personas y detectan los estados internos y externos de las personas.» (1363/1984: 1:82). Así, por ejemplo, las cualidades requeridas para la búsqueda mística, discutidas en el *Muḥtār-nāma*, poema místico atribuido al insigne maestro sufi persa Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (m. ca. 618/1221), son el silencio (*ḥamūšī*), la soledad (*ʿuzlat*, *ḥalwat*), la aspiración elevada (*himmat*) y el deseo ardiente (*ārẓū*) (Feuillebois-Pierunek, 2006: 314-315):

Oh corazón, si tú has degustado el vino del conocimiento,
cierra tus labios y no reveles el secreto divino.
(ʿAṭṭār, 1375 h.š./1996: 17:675)

En su *Kašf al-maḥḡūb li-arbāb al-qulūb* (*La revelación de los misterios para quienes poseen un corazón*), el maestro sufi 'Alī b. 'Uṭmān al-Huḡwīrī (m. 463/1071) explica que: «El lenguaje del *ḥāl* (*lisān al-ḥāl*) es más elocuente que mi lenguaje. Y mi silencio es el intérprete de mi pregunta» (Hujwīrī, 1936 [1911]: 356), y permite captarla en la inmediatez de una intuición inanalizable.

En la música de Sciarrino encontramos términos de un lenguaje paradójico, y es que el silencio solamente puede ser expresado mediante el sonido. Si quieres escuchar la voz inaudible de Dios, no oigas nada en el silencio de tu oratorio interior para escuchar la Nada de Dios. «Hueca nada musicante» («*Une dentelle s'abolit...*») es un verso de Mallarmé que contempla una Nada sonora inaudible, un útero primordial de silencio. El propósito del compositor siciliano es imaginar una música que ha perdido el elemento sonoro.

«Silencio del canto, canto del silencio»: de la «lengua silenciosa» (*zabān-i basta*) de la *Futūwat* persa medieval a la música contemporánea que se extingue en el blanco o en el negro. Así, en el *Manṭiq al-ṭayr* (*El lenguaje de los pájaros*), la célebre epopeya mística de Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, el séptimo y último valle, el de la pobreza y el anihilamiento (*faqr wa fanā*), leemos (vv. 3968, 3969, 1342 h.š./1963; 2015: 430):

Después llega el valle de la pobreza y la aniquilación.

¿Tiene sentido decir algo?

La identidad de este valle es el olvido:

La mudez, la sordera y el desvanecimiento.

En efecto, la senda que el insigne poeta místico de Neyšābūr emprende, es el único camino posible: el del silencio (v. 144; 2015: 41):

¿por qué hablas tanto? No hay más camino que el silencio,

que a nadie queda el valor de un suspiro.

La transmisión de un mensaje dirigido a lo más «secreto» (*sirr*) o íntimo del alma no puede expresarse con palabras, sino con este «verbo mudo», λόγος σιωπῶν, del que habla Plotino (*Enn.* III, 8, 6; cf. también Dionisio Areopagita, *Teología mística*, 997 b), que es el mismo término que utiliza Rūmī para designar esta inefable comunicación (cf. Meyerovitch, 1972: 57-58, 289; Keshavarz, 1998: índice s.v. «silence»): *zaban-i ḥāl*, el «habla» muda que hace sensible cierto tono espiritual (1336/1957: 36). Es el silencio exterior el que va a permitir escuchar el lenguaje del misterio en lo más íntimo del alma (*sirr*) (Rūmī, 1336/1957: 1897):

No digas una palabra sobre los dos universos. Él te lleva
hacia el único color, silencio.

A finales de los setenta, coincidiendo con la crisis de las ideologías, la música de Nono parece replegarse hacia la interioridad. Una pieza instrumental marca un punto de inflexión en esta evolución: es el cuarteto de cuerda *Fragmente-Stille, an Diotima* (1979-80) (Smoje, 2003: 288-290; Nono, 2007: 664-666; Feneyrou, 2021). Curiosamente, se trata de una obra de cámara, género que hasta entonces había tenido un papel muy reducido en su catálogo. «En mi cuarteto [*Fragmente-Stille, an Diotima*] –afirmaba Nono– hay silencios a los que están asociados, silenciosos y no pronunciados, fragmentados de los textos de Hölderlin y destinados a los oídos interiores de los ejecutantes.» (*Apud* Restagno, 1987: 61). El propio Nono, a propósito del estreno de *Stimmen... Verstummen...* [*Voces... enmudecer...*, 1986], sinfonía en 12 movimientos de Sofiya Gubaidúlina, y en señal de profunda admiración, dejó escrito: «[...] voces [*Stimmen*] que vagan libremente *por el espacio* y se combinan-componen *en el espacio* hasta el silencio (... *Verstummen* [enmudecer]...).» (Nono, 2007: 568). *Stimmen, Stille, Verstummen*: voces, desde el silencio, que hacen enmudecer (Rilke, Nono, Gubaidúlina). Como los «calderones» o *corone* que misteriosamente pueblan la *scala enigmatica* del cuarteto *Fragmente-Stille, an Diotima*, que, como un espacio o vacío, dejan resonar *ad infinitum* los silencios o sonidos –los «*silenzi da “cantare” “intemporal”*»– sobre los que en esta partitura reposan. Estas *corone* son una especie de «santuario» o «cripta» de cada «sonido-silencio-escucha» (Sotelo, 1997: 27). El silencio tiene un papel relevante dentro de esta obra; pero no en el sentido de Cage: no como un vano que de inmediato se llenará de sonidos. Estos silencios, en los que se suma en nuestro oído lo que se acaba de escuchar con casi anticipaciones y tensiones de lo que aún falta, son el verdadero sentido de la palabra momentos en los que el tiempo queda «suspendido».

Suspensiones, fragmentos, ecos, gradaciones microinterválicas, desgarros en las mallas del silencio serán a partir de ahora las constantes del estilo tardío de Nono:

Las últimas obras de Nono pueden considerarse como propedéuticas a la escucha. Más allá de su contenido poético, nos invitan a despertar nuestros oídos, a abrirlos a las múltiples posibilidades implícitas en los sonidos. Páginas como *Prometeo*, *Guai ai gelidi mostri* (1983), *A Pierre, dell’azzurro silenzio, inquietum* (1985) o *La lontananza nostalgica, utopica, futura* (1988) están trenzadas con ecos, pulsaciones, resonancias y silencios: fragmentos líricos, ingravidos y suspendidos, que vagan libremente por el espacio –a menudo en el umbral de lo audible– sin que sepamos de dónde proceden o hacia dónde van. Como en la laguna veneciana al amanecer, cuando la luz del sol empieza a iluminar el agua y los edificios, y todo se ofrece en una nebulosa de sensaciones, y no podemos distinguir lo que es color, lo que es sonido y lo que es materia. (Russomanno, 08/05/2020)

«No oye Su Palabra sino quien tiene oído sin órgano auditivo». Estas palabras de Ibn al-‘Arabī resuenan en el tiempo en el poema «*Die Blinde*» («La ciega») de Rilke (2001: 217):

...

Y mi oído era grande y estaba abierto a todo.
Escuché cosas que no son audibles (*die nicht hörbar sind*) [...] el silencio (*die Stille*), que resonaba en vasos frágiles

En uno de los *Poemas franceses* («Vergeles», 1), Rilke, el poeta-vidente, religa la figura del ángel al silencio: «Mi corazón hace cantar esta velada / a unos ángeles que han recordado... / Una voz, casi mía, tentada / por un silencio desmesurado» (1994b: 11). Rilke añade en otro poema: «de este silencio lleno del lujo [*silence plein*] / de una indecible osadía» (*ibid.*, 73) (cf. Lorenz, 1989; Finck, 2004; *id.*, 2014). El poeta pone de manifiesto –en la carta a Hulewicz– que la idea central de las *Elegías* es *la unidad de la vida*: «ambos dominios, «ambos territorios», «el lado iluminado y el lado oscuro», «el mundo visible y el mundo invisible», son, en realidad, uno solo. «No hay ni un acá ni un allá, sino la gran unidad» (*Es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit*). Rilke habla de una «equivalencia interior (*inneres Äquivalent*)» (Pau, 2007: 406-407, 412-413). Véase, en la gnosis islámica, el encuentro y la conjunción mística de los mundos en el mundo intermedio (*barzakh*) mediante el órgano de la Imaginación (*ḥiyāl*). «Músicas imaginales» (Feneyrou, 1998: 12-16), músicas imaginadas como desde el mundo imaginable (*al-‘ālam al-mitālī*), como la de Kaikhosru Shapurji Sorabji (1892-1988), prodigioso compositor que incorporó a su música referentes de la poesía mística persa (Rūmī, Ḥāfiz, Ḡāmī) –*Nocturno, Ḥāmī*, para piano (1928), *Gulistān – Nocturno*, para piano (influenciado por el *Gulistān* de Sā‘dī) (1940), *Sinfonía n.º 3, Ḥāmī*, para gran orquesta, coro sin palabras y barítono solista (1942-51)–, los italianos Giacinto Scelsi, Luigi Nono y Salvatore Sciarrino (*Infinito nero: Estasi di un atto*, para mezzosoprano e instrumentos, 1998) o el compositor visionario canadiense Claude Vivier (1948-1983) (*Hiérophanie*, para soprano, instrumentos de viento y percusión, 1970-1971)...

Como la música de Sorabji, Nono o Vivier, la de Sciarrino, conocido por el uso de sonoridades aisladas, técnicas ampliadas, silencios frecuentes (Angius, 2007; Feneyrou, 2013; Belgiojoso, 2014; Misuraca, 2008, 2018), es un ejemplo más de lo que el musicólogo francés Laurent Feneyrou califica, en términos corbinianos, como «músicas imaginales» (1998: 12-16).

Pero para poder desarrollar esta imaginación sonora es preciso antes alcanzar una sabiduría del silencio. De la voz sutil, que es «el sonido del silencio» (*qôl dēmāmāh*), de la tradición judía (1 Reyes 19:12), a los versos de la «Primera Elegía» (vv. 53-54, 57-59) de Rilke (1980: 31) –un mismo silencio absoluto:

Voces, voces (*Stimmen, Stimmen*). Escucha, corazón mío, como sólo los santos alguna vez lo hicieron [...] la voz (*die Stimme*) de Dios. Pero escucha la brisa, el mensaje incesante que surge del silencio (*Stille*).

Stimmen, Stimme, Stille: voces del silencio. El indicador de profundidad silenciosa del texto aquí es el acoplamiento, intraducible, de las palabras «Stimme» («voz») y «Stille» («silencio»). Este acoplamiento, clave del poema, destaca la fusión de «voz» y «silencio», que también se refiere a la ósmosis del verbo poético y el silencio, la base de la poesía rilkeana.

Siete siglos antes que Rilke, este silencio primordial así lo había traducido Ibn al-‘Arabī en los versos preliminares del capítulo 392 de las *Futūḥāt* (*apud* Beneito, 2005: 75):

y respecto a aquello que está en Mí,
y cuyo yacimiento no se encuentra en ningún lugar (*maqām*),
Nos guardamos silencio (*sukūt*)

Este silencio que sopla a los oídos del poeta, Luigi Nono lo vislumbra en los reflejos y el rumor de las aguas de los canales de «Venecia [que] es un escenario sonoro muy hermoso, una verdadera magia». Nono procura «escuchar la ciudad» en la que nació y vivió, así como los ruidos constantes de la ciudad que enturbian la escucha hasta entretejer «otras posibilidades de escucha», una red de «reverberaciones, resonancias», sonidos que se proyectan, en «la infinidad de articulaciones dinámicas del sonido», «las reverberaciones y los ecos que se superponen a estos sonidos para que ya no distingamos de qué campanario proviene el primer sonido, cómo y dónde se condensan los intercambios de sonidos en todas las direcciones, en la superficie reflectante del agua», a la deriva, hacia la orilla de lo invisible (Nono, 2007: 551, 555-556). «La Forma imaginal del sonido» concebida por el Nono «visionario» (Sotelo, 1997: 28) no es más que la trasposición, a la imaginación sonora, del mundo *imaginal* (*‘ālam al-mitāl*, *‘ālam mitālī*) de los grandes gnósticos visionarios del islam, que el compositor veneciano conoció a través de los estudios del insigne islamólogo francés Henry Corbin. En los *marginalia* de los ejemplares que Nono tenía de Corbin encontramos clarificadoras anotaciones (2007: 26, 573). Nono habla de trabajar con la «intuición» de la «gnosis» para llegar a lo «desconocido» (*ibid.*, 558), lo «inaudito», para «escuchar las voces abisales celestes» (*id.*, 681, 683), «Saber escuchar. / También el silencio» (*id.*, 527).

Es sabido que el prestigioso director de orquesta Claudio Abbado, amigo y colaborador de Nono durante muchos años, amaba el silencio común que, a su juicio, destilan las composiciones de Mahler y de Nono. Un silencio que, por ejemplo en el último movimiento de la *Sinfonía n.º 9* de Mahler, va creciendo a medida que la música se va desvaneciendo en lo inaudible, cuando el sonido *in-audito* sustituye a las notas.

EL MUNDO INTERMEDIO (*ĀLAM AL-MITĀL*) Y LA ESCUCHA EN SUSPENSO

La imaginación puede entenderse en términos psicológicos (Platón, Aristóteles), o de subjetividad trascendental (como en Kant), o bien como mundo objetivo, *mundus imaginalis*, susceptible de percepción visionaria, imaginación creadora y mediadora (Corbin, 1993; *id.*, 1996), como en la epistemología «oriental» del Islam espiritual, el *mundus imaginalis* de Suhrawardī o de Ibn al-'Arabī, interpretado por Henry Corbin (1964: 3-26; *id.*, 1967: 380-406) y otros importantes estudiosos posteriores (Rahman, 1967: 407-417; Chittick, 1989: 14, 112-126; *id.*, 1998: 331-370; Morris, 1995: 104-109; Bashier, 2004: 75-92; Beneito, 2013: 361-378). Asimismo, algunos filósofos europeos relevantes del pensamiento contemporáneo como Massimo Cacciari (1989: 19; 2009: 290), Giorgio Agamben (1995: 167) y Eugenio Trías (2007: 329, 441) han contemplado en su pensamiento esta geografía intermedia del *mundus imaginalis*. *Metaxis* (μεταξύ, «entre») es una palabra utilizada por Platón para describir la condición de «intermedio», que es una de las características del ser humano. En particular, Platón lo aplicó a la espiritualidad, describiendo su ubicación como algo que se sitúa entre lo humano y lo divino.

Lo «inaudible» es un término que se repite en el conjunto de la obra del gran compositor Luigi Nono, que estaba a la escucha de «lo inaudible o lo inaudito», «lo desconocido, inaudible o invisible nos ilumina», para «escuchar también el silencio» (Gosselin, 1995: 80-88; Belgiojoso, 2014: 74-93; Kuhn, 2016: 180-195; Cisternino, 2021: 289). Nono estaba atento a «otros sonidos que fluyen de la memoria, del oído, de una composición repentina de señales acústicas circundantes». Lejos de ser un sinónimo de la nada, en la obra de nuestro compositor el silencio es la vibración particular de un ausente, su vacía aparición: el Silente. Como es sabido, Luigi Nono estuvo especialmente interesado en las tradiciones orientales, en concreto en las culturas, pensamientos y literaturas sefardí y andalusí, así como en las filosofías y literaturas místicas judía, árabe y persa (Nono, 2007: 26, 573; Impett, 2019: 466). Este interés lo compartía con el filósofo Massimo Cacciari, amigo personal del compositor, ambos venecianos. La atracción de Nono por la cultura islámica en general y andalusí en particular, se manifiesta en la lectura de libros sobre el arte, la caligrafía y la filosofía árabes y persas, entre los que se encuentran dos de Henry Corbin: *L'immagine del tempio* (Turín: Boringhieri, 1983) y el muy anotado *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita* (Milán: Adelphi, 1986). (Nono, 2007: 573).

Este último libro, imprescindible para Nono, abre paso a una interpretación de la última fase compositiva a través del concepto de *mundus imaginalis*, el octavo clima, *Malakūt*, la Tierra del Alma y de las Almas, el *ālam miṭālī* que Suhrawardī designa con el término persa *nā-kuṣṣā-ābād*, el país de en ningún lugar de donde proviene el Ángel, «no una utopía, sino un país real, un espacio real, que sin embargo no tiene lugar ni lugar en ningún clima del mundo percibido por los sentidos externos» (Corbin, 1990: 135):

Historia imaginal de Prometeo, geografía imaginal de las islas sin etapas de *Prometeo, tragedia dell'ascolto*, escucha de lo invisible. [...] A la luz del *mundus imaginalis*, Nono leyó la canción de Bellini, el murmullo de los *okémata* de Proclo. Según Sohravardî, las Esferas celestes emiten sonidos, melodías, líneas vocales que nuestro mundo sublunar no condiciona en modo alguno: «es necesario pues concebir la Imaginación activa, sin que estén condicionadas por vibraciones del aire; constituyen la Forma imaginal del sonido, el sonido tal como existe en estado puro en el *mundus imaginalis*», había subrayado también Nono en su ejemplar de *Corps spirituel et Terre céleste* (113). El encuentro con la realidad suprasensible puede ocurrir al escuchar una voz, sin que el hablante sea visible. Música al margen de lo incorpóreo y lo corpóreo, escuchando una voz que ha borrado todo rastro de su procedencia, el canto invoca el silencio inicial del que procede y en el que recoge su esencia invisible. (Feneyrou, 2003: 778-779)

El proyecto musical de Nono consistía en dar forma al sonido interior, hacer posible una «nueva escucha» (*nuevo ascolto*), «otras escuchas» (*altri ascolti*): «“¡Escuchar aquello que no se puede escuchar!” [...] De forma más general, la composición de una música que quiera hoy restituir posibilidades de escucha infinitas [...]» (Rodeiro, 1996: 104-105).

Desde el comienzo del siglo XX, la aceptación de cada posibilidad tonal como viable desde un punto de vista musical conduce lógicamente a la inclusión del ruido dentro del dominio musical (George Antheil, Edgar Varèse, Pierre Henry), y por último también el silencio (John Cage, Morton Feldman). Se pueden construir puentes hacia otras músicas, en especial las populares y las del Oriente (Kaikhosru Shapurji Sorabji, Giacinto Scelsi, John Cage, Sofiya Gubaidúlina, Claude Vivier) (Jankélévitch, 1976; *id.*, 2005; Finck, 2004; *id.*, 2014; Losseff y Doctor, 2007; Ergal y Finck, 2010; Schneider, 2010: 271-294; Michel, 2010: 295-308). Muchos de los compositores más importantes del siglo pasado fueron personas religiosas y hasta místicas (Anton Webern, Olivier Messiaen, Karlheinz Stockhausen, Maxwell Davis), mientras otros tuvieron en realidad vínculos con el esoterismo (Claude Debussy, Erik Satie, Aleksandr Skriabin, Arnold Schönberg) (Sholl y Maas, 2017). Las alusiones al misticismo o al esoterismo son frecuentes en estos compositores. Algunos de ellos, conocidos por sus composiciones microtonales, son compositores muy diferentes, pero que tienen una idea en común: la mágica «creaturalidad» del sonido. Otros se centran en el discurrir del sonido a través de un espacio de múltiples dimensiones (así en el gran experimento sonoro de Nono en *Prometeo*) (Jeschke, 1997).

Las composiciones del Nono tardío sería su clara expresión en el campo de la música clásica contemporánea. De todo ello, *mutatis mutandis*, habla *L'Angelo necessario*. Como señala Cacciari en el «Prólogo» de 1986 a *El Ángel necesario, Icone della Legge* termina con la figura del ángel, y se tornaba necesario, entonces, este libro sobre el mismo (1989: 13). Libro

que se mueve en una dimensión oscilante, como la del οὐ-τόπος, del *mundus imaginalis* tan mentado en *Icone della Legge*, del Ángel: «El Ángel transforma la mirada misma en una mirada del ninguna parte. Al mundus imaginalis del que el Ángel es la figura debe corresponder una mirada de la imaginatio.» (1989: 19). Era necesario hablar del Ángel, porque era necesario hacer patente que él es ícono del *ad-verbum*, que «testimonia el misterio en tanto que misterio, transmite lo invisible en tanto que invisible» (1989: 17). *L'Angelo necessario* transita en la huella (anunciada en el cap. 1 de la segunda parte de *Icone della Legge*) de la relación visible-invisible. El ángel es guardián de lo invisible, y la cuestión de angelología no atañe al problema de «traducir» lo invisible en lo perceptible, sino en la posibilidad humana de «corresponder a lo invisible en cuanto tal» (1989: 18): «[...] la secreta armonía de Plotino. Un mundus imaginalis de extraordinaria riqueza [...]» (Cacciari, 2009: 290).

Con anterioridad a Luigi Nono, el también compositor y poeta italiano Giacinto Scelsi (1905-1988) valoraba la «imaginación creadora» en el campo musical y se veía a sí mismo como «un factor más que un compositor», un «intermediario», un «mensajero», un «instrumento de transmisión» entre un mundo y otro, considerando la posibilidad de alcanzar «el conocimiento en la otra vida» (2006: 57, 69, 131, 161, 163, 177, 179, 201). Scelsi contempla la existencia de un «mundo intermedio» (*id.*, 210, 298).

La Imaginación activa, por medio del órgano de percepción trans-sensible, guía, precede, modela, la percepción sensible; por eso transmuta los datos sensibles en símbolos. El mundo de las Ideas-Imágenes, mundo de las formas de aparición y de los cuerpos en estado sutil, mundo intermedio (*ʿālam al-mitāl*) –al que se refiere nuestra facultad imaginativa (*mundus imaginalis*), mundo de la imaginación (εἰκασία, representación, imagen, conjetura) y no en el sentido profano de la fantasía (φαντασία), de la imaginación creativa (*ʿālam al-ḥayāl*), la imaginación activa o creadora (*quwwat al-ḥayāl*)– es mediador entre el mundo de las puras realidades espirituales del universo del Misterio (*ʿālam al-ḡayb*) –el «sonido primordial» (L. Nono)– y el mundo visible y sensible de la manifestación (*ʿālam al-ṣahāda*); esto es, el *barzakhī*, es decir, el mundo intermedio dominado por la Imaginación activa (*ḥayāl*), la figuración sensible (*mitāl*), donde las ideas y las revelaciones se convierten en imágenes sensibles, y donde lo sensible se espiritualiza. El término *ḥayāl* puede usarse como sinónimo de «imaginación» (*mitāl*) (Chittick, 1989, s.v. «imaginal» [*ḥayālī*, *mitālī*], «imagination» [*ḥayāl*, *mitāl*]), que en el uso de Ibn al-ʿArabī «designa una realidad o “presencia”» (Chittick, 1989: 117). Henry Corbin nos recuerda que «ese conjunto de universos que nuestros autores designan a veces como el “mundo de Hūrqulyā”, y a veces como el “octavo clima” o el *ʿālam al-mitāl* [...] el latino *mundus imaginalis*, el mundo “imaginal”, [...] nunca se debe confundir con “lo imaginario”» (1996: 11, cf. 21-22, 31).

El compositor veneciano se apoya en la propia tradición musical:

Como el acorde inicial en *Si menor* que vuelve a quebrar o a introducir largos silencios... En el tercer acto del *Tristán* [de Richard Wagner], se pueden realmente oír silencios infinitos... [...] ¡Eso es! diría con respecto a *Tristán* que Wagner consiguió efectivamente componer «ultrasonidos»: sonidos no «naturalistas», pero que sin embargo existen: lo inaudible por fin entregado a la escucha. ¡¡¡Ahí radica la magia del *Tristán*!!! (Rodeiro, 1996: 112-113)

Filósofos como el gran místico persa Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (m. 587/1191), el fundador de la escuela de los *īšrāqīyyūn*, «iluminacionistas» o «teósofos orientales», conciben un cosmos entre el mundo corpóreo (*ālam-i barzah*) y el mundo angélico (*ālam-i qahriya*) – un mundo de formas e «imágenes suspendidas» (*mutul mu'allaqa*), «el mundo de las figuras incorpóreas» (*ālam al-ašbāḥ al-muḡarrada*), o, en un lugar, el «octavo clima» y la ciudad imaginal de Hūrqulyā (Razavi, 1993: 259-283; *id.*, 1997: 78-120, esp. 86-89)–, como la imagen en el espejo, que no pertenecen ni se adecuan al ente material, sino que este último es el lugar donde se manifiestan (1999: 138 [§ 225]; cf. Ziai, 1990).

Cuando Nono titula una de sus composiciones *Il canto sospeso*, para soprano, alto, tenor, coro mixto y orquesta (1956), parece avanzar lo que más tarde, en su último periodo, será su interés por el mundo imaginal de los gnósticos iraníes, de tal forma que el título de esta cantata se nos revela como la transposición del mencionado «mundo de las imágenes suspendidas» (*ālam al-mutul al-mu'allaqa*), de «las formas suspendidas luminosas» (*al-šuwār al-mu'allaqa al-mustanīra*) de Suhrawardī, al campo de la imaginación sonora. Ciertas almas intermedias poseen «figuras suspendidas luminosas» (*al-ašbāḥ al-mu'allaqa al-mustanīra*) cuyos lugares son las esferas (*aflāk*) (Marcotte, 2011: 70). El título, *Il canto sospeso*, puede ser literalmente traducido como «El canto suspendido», aunque la palabra *sospeso* también puede referirse a «flotante» o «interrumpido»: para Nono, la esencia del canto moderno es «una suspensión del sonido en el sonido» (Finck, 2004: 33). *Il canto sospeso* es una cantata magistral en la línea de *A survivor from Warsaw* (*Un superviviente de Varsovia*) de Schönberg, donde «reinaba el silencio» (Feneyrou, 2002).

En el islam, entre el «límite impenetrable» de lo abscóndito y el «corazón transparente» del hombre espiritual, se sitúa un *intermundo* que unifica y comunica lo inteligible con lo sensible. Las formas sensibles se vuelven espirituales en el mundo de la «materia inmaterial». El corazón y el oído interior (el oído «hūrqulyāno») (Corbin, 1996: 81-82; Walbridge, 2000: 68-72) han de viajar a través de los grados de la imaginación, desde la más densa y opaca corporeidad hacia la más sutil y diáfana realidad espiritual, desde lo más puramente sensible hasta lo más puramente inteligible (Corbin, 1993: 14).

El mundo del *barzakh* (pantalla, límite, intervalo, intermundo), mundo que tiene su existencia en sí mismo, constituye así el *límite* —«como, por ejemplo, la línea que separa la sombra de la luz del sol» (Ibn al-'Arabī, 1972-: I 304.16; cit. Chittick, 1989: 117)— que separa los mundos sensible e inteligible y que al mismo tiempo los une (cf. Corbin 1996: 9 ss., 103 ss.). Gracias a su situación «mediana y mediadora» (*ibid.*, 21) entre el mundo de la divinidad (*lāhūt*) o mundo inteligible puro (*'ālam 'aqlī*) y el mundo sensible (*'ālam ḥissī*) o mundo inferior (*nāsūt*), la conciencia imaginativa del gnóstico recibe a través del mundo del alma (*'ālam-i malakūt*) las manifestaciones del mundo divino. Este «mundo imaginal» (*'ālam al-mitāl*) constituye una Tierra-límite mediana y mediadora, un «istmo» (*barzakh*), un entredós o mundo intermedio entre el mundo visible (*'ālam al-ṣahāda*) de los cuerpos y el mundo de los espíritus, entre lo sensible y lo inteligible puro, entre lo material y lo espiritual. *Al-barzakh*, «el istmo», es el universo observado entre los mundos de entidades sin forma (*ma'ānī*) y el mundo de los cuerpos (Ibn al-'Arabī, 1948; versión ampliada en *Futūḥāt* II 128-134; cf. Karbassian, 2018: 86-95).

En palabras de Ibn al-'Arabī, es el mundo imaginable (*al-'ālam al-mitālī*), el mundo de las formas en suspenso (*'ālam al-mitāl al-miqdārī*) (1972-: 3-46). Así, el filósofo y teósofo Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī (m. 1091/1680) escribe que en este mundo de imágenes arquetípicas: «[...] *Los Espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan* a través de ese mundo y en ese mundo de las Formas imaginales.» (*Apud* Corbin, 1996: 202).

«LA FORMA IMAGINAL DEL SONIDO»

Así es como Pitágoras, por ejemplo, pudo percibir en la Tierra mística de Hūrqulyā la melodía de las Esferas, la música cósmica, es decir, fuera de su cuerpo material y sin los órganos de percepción sensibles. Asimismo, Luigi Nono toma como referencia «la Forma imaginal del sonido», el sonido tal como existe en estado puro en el *mundus imaginalis* (*'ālam al-mitāl*):

Hay un pasaje del libro de Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, en el cual todo esto me parece maravillosamente explicado: «Hay que pensar pues que existen, por ejemplo, sonidos que la Imaginación activa puede percibir perfectamente sin que estén condicionados por las vibraciones del aire; constituyen la Forma imaginal del sonido, el sonido tal como existe en estado puro en el *mundus imaginalis*. Luego existe todo un universo de correspondencias según la imagen del mundo físico [...], o que más bien presupone la integración de la física como tal en la actividad psico-espiritual, pues su fusión en un mundo intermedio supera el dualismo de la materia y el espíritu, de los sentidos y el intelecto. [Corbin, 1996: 113]» (Nono, 2007: 43-44)

La senda sonora de Nono parece, asimismo, orientada hacia la escucha «imaginal» por medio del oído interior, «despertar el oído» (Stenzl, 1986: 2) a los sonidos y melodías de las esferas celestiales, el equivalente de lo que los gnósticos sufíes denominan «el ojo de la Imaginación» (*ʿayn al-ḥayāl*) (Morris, 2005: 146), pero siempre a través de los sonidos del mundo sensible.

Son, según Nono, «cantos silenciosos de otros espacios, de otros cielos». Y eso es lo que caracteriza la estética de Nono: desvelar la espiritualidad de los sonidos en su articulación musical, dar forma a las armonías no perceptibles por los sentidos, hacer audible lo inaudible. La aspiración musical de Nono: hacer posible una nueva escucha (*nuovo ascolto*) al acecho de lo inaudible, otras escuchas (*altri ascolti*), dar forma al sonido más interior.

Ya en el s. III d. de C., el neoplatónico Plotino indicaba en sus *Enéadas* (1, 6, 3): «Por otra parte, las armonías sonoras, puesto que son las ocultas las que producen las manifestas [...]» (1982-1985: 1:281). Se puede establecer un hilo de continuidad entre el orden armónico preciso de los pitagóricos, las armonías no perceptibles por los sentidos de Plotino, la escucha de lo imaginal con el oído interior de los gnósticos sufíes y «la Forma imaginal del sonido» de Nono. Y eso es lo que caracteriza la estética musical del compositor: desvelar la espiritualidad de los sonidos en su articulación musical, dar forma a las armonías no perceptibles por los sentidos, hacer audible lo inaudible.

En este sentido, el filósofo Massimo Cacciari, al final de su ensayo *Icone della Legge*, evocando seguramente la imaginación sonora que tipifica el último periodo de la música de su amigo Luigi Nono, habla de «polifonías suspendidas» (2009: 347), trasposición de las «imágenes suspendidas» (*mutul muʿallaqa*) del mundo imaginal de los místicos visionarios iraníes (Marcotte, 2011: 68-79; Sinai, 2015: 279-297; Van Lit, 2017: 50-55). Nos gustaría citar, por ejemplo, el comentario de Nono sobre *Prometeo. Tragedia dell'ascolto*: «[...] un nuevo espacio para la música, que enriquece y profundiza la escucha, y que sabe “imaginar” nuevas dimensiones» (2007: 674-675).

La senda sonora del compositor veneciano parece, asimismo, orientada por el oído «iluminado» en el mundo «imaginal»:

Palabras, sonidos, y hasta los ruidos se convierten más allá de su descodificación literal, «imaginal», en ondas, vibraciones, ondulaciones y puedes anularlas en tu silencio interior a menudo tan caóticamente sonoro. ¡Pero hay que saber escucharlo! [...]

Tengo la impresión de ocupar el espacio y los silencios de la iglesia de San Lorenzo, y me esfuerzo también en dejarme ocupar totalmente por ellos... y escuchando todo eso, me esfuerzo por encontrar los sonidos capaces de leer, de revelar ese espacio y esos silencios: los sonidos de los cuales estará hecho *Prometeo*. (Rodeiro, 1996: 108, 109)

El libreto del *Prometeo* incluye textos dispares de Esquilo, Eurípides, Heródoto, Hesíodo, Hölderlin, y Benjamin (cf. Jeschke, 1997; *id.*, 1999: 121-134) (en su mayoría logísticamente inaudible durante la ejecución debido a la deconstrucción característica de Nono), que explora el origen y la evolución de la humanidad, según lo compilado y ampliado por Massimo Cacciari. En el contexto atemporal y visionario Nono, la música y el sonido predominan sobre la imagen y la palabra escrita para formar una nueva dimensión de significado y de «nuevas posibilidades» para la escucha. En *Prometeo*, Nono recurre a un uso singular de la narración, empleado por primera vez pocos años antes, en el cuarteto de cuerda *Fragmente-Stille, an Diotima*. La obra mantiene una relación extraña con el texto de Hölderlin que le da nombre. En puntos concretos de la partitura aparecen fragmentos del poema, pero los textos resultan inaudibles para los espectadores porque no son pronunciados, ni cantados ni recitados. [Allwardt, 2004; Alben, 2017].

El modelo de escritura musical propuesto por Nono desde mediados de los años setenta, y muy particularmente desde *Fragmente-Stille, an Diotima*, sufriría tal grado de depuración que evolucionaría, en obras como los *Post-Præ-Ludium*, hacia una disolución final. La búsqueda de otro modo de escucha apunta también a la necesidad de aprender a oír «risonanze erranti» (resonancias errantes), un laberinto de sombras, un no-lugar (*lā-makān*, *ḡāyī bī-ḡā* = u-topía) de lo audible y lo inaudible (Angius, 2022: 139-143), hasta llegar incluso a la no presencia de sonido, «saber escuchar también el silencio» (Nono, 2007: 676-677).

[En *Risonanze erranti* (1987)] el silencio es el elemento hermético pero también la piedra angular de toda la obra, en el sentido de que los fragmentos quedan suspendidos en el vacío, espaciados por conos de sombra acústicos, ectoplasmas resonantes e inefables; quizás más que en ningún otro lugar, el silencio se convierte en oxígeno necesario para la supervivencia temporal del sonido. En algunos casos, las distintas duraciones de los silencios sirven para crear expectación, contraste, interioridad de la escucha. (Angius, 2022: 140)

Así ocurre en el *Stasimo primo*, durante el cual, en varias ocasiones, es necesario escuchar cuando no hay nada que oír. Las pausas no sólo interrumpen fragmentos sonoros, sino que establecen cesuras entre los sonidos (Jeschke, 1997: 167). En la conversación que el musicólogo Enzo Restagno mantuvo con nuestro compositor veneciano, celebrada en Berlín en 1987, asocia esta característica de la música de Nono con una idea de Hölderlin: la teofanía del crepúsculo, en el que los dioses absolutamente invisibles pueden ser percibidos sólo por los poetas. El poeta se convierte así en el mediador entre una realidad desaparecida y otra realidad que todavía no existe (Nanni y Schmusch, 2004: 96).

En su análisis indispensable al *Kitāb Hikmat al-Iṣrāq* (*Libro de la Teosofía oriental*, §§ 256-258) de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī, el erudito y poeta persa Quṭb al-Dīn Šīrāzī (m. 710/1311) comenta:

... Las Esferas celestes emiten sonidos que no están provocados por algo que existe en nuestro mundo sublunar. [...] Pitágoras contó que su alma se había elevado hasta el mundo superior. Gracias a la pureza de su ser y a la adivinación de su corazón, había escuchado las melodías de las Esferas y las sonoridades producidas por los movimientos de los astros, al mismo tiempo que percibía la discreta resonancia de las voces de sus Ángeles. Volvió después a su cuerpo material, y lo que había escuchado determinó las relaciones musicales y perfeccionó la ciencia de la música. (*Apud* Corbin, 1996: 156-157)

De hecho, hay evidencia positiva de la existencia de tales sonidos en la experiencia de los místicos, quienes escuchan sonidos que otros no escuchan. Obviamente, tales sonidos no son causados por vibraciones en el aire o en el cerebro, sino que son la «imagen» (*miṭāl*) de los sonidos en el Mundo de la Imagen. Entre esos místicos estaba el propio Pitágoras [...]. (Walbridge, 2000: 71)

Las propias experiencias místicas de Suhrawardī, tal y como por lo general se deducen de sus escritos, eran fundamentalmente visuales, es decir, que eran percibidas con el ojo interior (*dāda-yi andarūnī*). Sin embargo, él toma en cuenta la música que se escucha con el oído interior (Corbin, 1971-1972: II:281-282; IV, índice *s.v.* *samāʿ*), pues dice: «Así se puede concebir que haya en las Esferas celestes sonidos y melodías que no estén condicionados en absoluto por el aire ni por una sacudida vibratoria. Y no podemos imaginarnos que haya melodías más deleitables que sus melodías [...]» (*Kitāb Hikmat al-Iṣrāq*, §§ 256-258; *apud* Corbin, 1996: 157). Se trata, de Suhrawardī a Nono, de «la forma imaginal del sonido» (Suhrawardī, 1999: 154). Durante el *samāʿ*, Suhrawardī dice en la *Risāla fī ḥālat al-ṭufūliyya* (*La epístola sobre el estado de infancia*), § 15:

El alma priva al oído musical [exterior] de su función auditiva, y ella escucha directamente por sí misma. Es entonces cuando ella escucha en el otro mundo, pues tener la percepción auditiva [interior] del otro mundo ya no es asunto del oído musical. (1976: 404)

Lo cual quiere decir que la música que se escucha en ese estado, la música celeste (*āsimānī*) o angélica (During, 1989: 517) no guarda el menor parecido con la música corriente (During, 1988: 46). En su tratado alegórico en persa titulado *Rūzī bā ḡamāʿat-i ṣūfīyān* (*Un día, con un grupo de sufíes*), § 12, encontramos un comentario sobre los sentidos espirituales interiores:

⋮

— *El šayḥ*: [...] Si oye algo, que lo escuche a través de la audición interior. [...] Cuando se ha alcanzado este estado espiritual, puede contemplar continuamente el secreto de los Cielos espirituales (*sirr-i āsmān-hā*, lo esotérico o el *Malakūt* de los cielos). En todo momento, él está en comunicación con el mundo suprasensible. (1976: 376)

La visión exterior (*dāda-yi zāhir*) a la que alude Suhrawardī, es lo que Ibn al-‘Arabī, y tantos sufíes, refieren como las cosas que percibimos con nuestros ojos sensoriales, o nuestra «vista» (*baṣar*), mientras que la visión interior (*dāda-yi andarūnī*) del Šayḥ al-Išrāq (el «maestro de la teosofía oriental»), es lo que nuestro místico andalusí considera los lugares superiores de la visión, las cosas que percibimos por medio de la facultad interior, espiritual, denominada «visión interna» (*baṣīra*), «descubrimiento o develación» (*kašf*) y «degustación» (*dawq*). El órgano por medio del cual un ser humano percibe las cosas invisibles y superiores es el corazón (ár. *qalb*; per. *dil*). Incluso el propio Dios puede ser visto con el corazón, y en su comentario el Šayḥ a menudo nos recuerda el famoso hadiz: «Ni Mis cielos ni Mi tierra me abarcan, pero el corazón de Mi siervo fiel sí Me abarca». (Chittick, 2003: 132). Lo mismo podemos afirmar del concierto espiritual (*samāʿ*), el oratorio interior de lo inaudible, pues el *samāʿ* del alma no tiene sonido ni letras, es una música puramente interior, música callada.

Dentro de la tradición espiritual persa, en la misma sintonía de Suhrawardī, Maḥmūd Šabistārī, en su poema místico *Gulšan-i rāz* (*El jardín del misterio*), afirma que en cada acorde que los sufíes escuchan del músico les llega el arrobamiento del mundo invisible (2008: 82):

con cada melodía que ha escuchado del trovador,
le ha llegado un nuevo rapto del otro mundo,
el *samāʿ* del alma no tiene sonido ni letras,
en cada una de sus partituras oculta miles de secretos.

Por consiguiente, el mensaje de la música, como el sentido de lo que se lee, es recibido por la facultad imaginativa, tras lo que el vehículo físico deja de ser necesario. Teniendo esto en consideración, no sorprende el que, en el siglo XI en Iraq, para la comunidad de los Iḥwān al-Šafāʿ, los Hermanos de la Pureza, se pudiera prescindir completamente del sonido físico (Shiloah, 1964: 152-153; Wright, 2011).

LA EXTINCIÓN DE LA AUDICIÓN

Entre los místicos persas que practicaron con asiduidad lo que se denomina el *samāʿ*, el concierto espiritual, el oratorio, está el gran maestro persa Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (m. 606/1209), compatriota de Ḥāfiz de Šīrāz, al que precede en unos dos siglos y con el que le

unen numerosas afinidades. Sin embargo, al final de su vida, vemos a Rūzbihān abstenerse de la práctica de la audición musical; no necesitaba ya la mediación de sonidos sensibles; escuchaba *los sonidos inaudibles* en una música puramente interior (Corbin, 1971-1972: 3:29). Es su vida entera la que ejemplifica así esta estructura de la audición musical. A uno de sus familiares que le preguntaba las razones de esta abstención, el Šayḥ Rūzbihān respondió:

Ahora, es Dios mismo en persona quien me ofrece su concierto (o Dios mismo en persona quien es el oratorio que yo escucho). Por eso me abstengo de escuchar todo lo que ofrece a mis oídos cualquiera que no sea él (o cualquier otro concierto que no sea él). (Corbin, 1971-1972: III:29; *id.*, 2005: 135)

En su ensayo «Del sentido musical de la mística persa», Henry Corbin comenta de esta audición:

Al término de la experiencia de toda una vida, en el momento en que el oído del corazón, el del hombre interior, se vuelve indiferente a los sonidos del mundo exterior, he aquí en efecto que escucha sonoridades que jamás escuchará el hombre disperso, fuera de sí, arrancado a sí mismo por las ambiciones de este mundo. Lo que el oído del corazón percibe entonces son unas sonoridades, una música que algunos privilegiados han percibido también en este mundo, desde más allá de la tumba, hasta el punto de que el tabique opaco se convertía para ellos en pura transparencia. (Corbin, 2005: 135-136)

Para Šayḥ Rūzbihān, el silencio (*samt*, *ḥamūšī*) es sabiduría, la sabiduría silenciosa a la que hace referencia Pierre Hadot. Tal como bien resume Paul Ballanfat en su prefacio a dos tratados de Rūzbihān, en concreto a un capítulo de la *Risālat al-quḍs* (*Tratado de la santidad*) titulado «Exposición de la audición espiritual [*samā*]», «la música es un arte de la ausencia»:

La música es una verdadera educación como explica Rūzbihān enumerando los pasos que se deben dar para alcanzar su significado. Cada peregrino del camino escucha según su propia aspiración. Es extraña la descripción que hace Rūzbihān de la especificidad de la audición propia de cada grado alcanzado. Así el aspirante al amor escucha privado de alma, los que están animados por el deseo están privados de inteligencia, y así hasta las personas de intimidad que están privadas de espíritu [§ 104]. Entendemos por esta extrañeza que la audición está condicionada por la ausencia. Hay que estar privado de inteligencia para acceder a los principios de la audición, privado del corazón después, etc. En resumen, la música es un arte de la ausencia, una educación en la privación y la renuncia; en esta verdad, esa escucha en la que el oyente y el músico son uno, es una ascesis. La meta es lograr despojarse para permitir que el discurso de Dios sea retenido en la propia soledad. El arte de la música es proyectar al oyente más allá de lo audible, más allá de la presencia, incluso más allá de la presencia misma. Por eso, nos dice Rūzbihān,

⋮

el oír es estupor sobre estupor, oír del más allá del oír. Es el arte de dejar acontecer el silencio que queda en el seno mismo de lo audible, de hacer brotar la muerte en el seno del puro fluir temporal que es la existencia, ese discurso sin fin. (2000: 93)

Llevando esta reflexión al mundo contemporáneo, en similares términos se expresa el pianista, poeta y escritor Alfred Brendel (2013: 123):

El silencio es el fundamento de la música. Lo hallamos antes, después, dentro de, debajo de y detrás de la música. Algunas piezas surgen del silencio o vuelven a él.

Sin embargo, el silencio es también el fundamento de cada concierto, o debería serlo. Existe un anagrama en inglés (*listen* = *silent*) que equipara audición y silencio.

PALABRAS FINALES

Pertrechados con el concepto de mundo de las imágenes, estamos en condiciones de realizar una aproximación inteligente al viejo mito del ascenso a través de las esferas y de la música que allí se escucha (Godwin, 2000: 78 ss.; *id.*, 2009).

Hemos visto que la lírica (Hölderlin, Rilke, Bonnefoy, Jaccottet) no es menos sensible a la escucha de lo inaudible, siendo la poesía la expresión imaginal del mundo intermedio: inmaterial en su materialidad y material en su inmaterialidad.

Todos los compositores representantes de la imaginación sonora (A. Skriabin, K. Sh. Sorabji, G. Scelsi, L. Nono, S. Gubaidúlina, C. Vivier) comparten la intuición fundamental que Platón heredó de la escuela pitagórica: hay algo musical en el cosmos y algo cósmico en la música. En particular, nuestra armonía musical refleja la armonía cósmica. Algunos afirman haber escuchado esta última, aunque sólo cuando el mundo material ha quedado atrás, en la visión, el sueño o el trance iniciático.

En resumen, podemos concluir que, tanto en la música de Luigi Nono como en el pensamiento de Massimo Cacciari, el *mundus imaginalis* –*‘ālam al-miṭāl* (*mundus imaginalis*) del sufismo y el *‘olām ha-demūt* de los cabalistas judíos (Idel, 1988: 73-89 y, sobre todo, 75; *id.*, 2005, índice s.v. «sufismo»; Wolfson, 1994: 61-62, 280), el reino de la imaginación activa (heb. *dimyōn*), «imagen; *ibid.*, índice s.v. *dimyon*), «la intención del corazón» (*kawwānāt ha-lēb*), la contemplación mística y la visión (Wolfson, 1994: 147-148)– constituye un istmo o intermundo (ár. *barzah*) mediador entre el mundo inteligible y el sensible que permite –por medio del «ojo del corazón» (*cordis oculis*: ár. *‘ayn al-qalb*; per. *čašm-i dil*; heb. *‘ein ha-lēb*) (Wolfson, 1994: 170-171; Subtelny, 2002: 137-140), el corazón interior (*al-qalb al-ḥaqīqī*), «la visión interior

del corazón» (*baṣīrat-i qalbīyyi*), de «la comprensión del corazón» (heb. *be-ʿōbanta de-libba*) la «contemplación por medio del corazón» (heb. *hawwānāt ha-lēb*) o «la visión del corazón» (ár. *al-ruʿya bi-l-qalb*)— la visión sutil (*latīf*) de lo invisible o la escucha sutil de lo inaudible.

Y está asimismo todo lo invisible, lo inaudible, todo lo que no aporta como prueba más que el testimonio personal de la existencia del mundo sutil.

[...] («Lo invisible de un cuadro, lo inaudible de una sinfonía») que no son simplemente el mensaje del artista, sino que han sido transferidos por él a esa obra, tras haberlos recibido él mismo de «el Ángel». (Corbin, 1993: 60, 342)

Luigi Nono aspiraba a una música puramente interior. Massimo Cacciari la definió a través del subtítulo por él propuesto para la ópera *Prometeo* del compositor veneciano: *tragedia dell'ascolto*. El *ālef* inaudible, «al silencio del canto, al canto del silencio» (Cacciari, 2009: 191) de la mística judía (Wolfson, 2002: 135-161), los sonidos inaudibles en una música puramente interior, pues éste es el sentido musical de la mística persa —«escuchar lo inaudible» (Corbin 1971-1972: 3:104). «Luego me dijo: “Las letras son Moisés y el *alif* [que no se pronuncia = el *ālef* inaudible] es el cayado” [Ibn al-ʿArabī simboliza el silencio con el cayado porque éste es ‘silente’]» (Ibn al-ʿArabī, 1994: 53). «Hacer resonar» (*intonare*) el silencio, «*infra-canto*», «“sonido *cero*” [*hamza*] [cf., en la música de Salvatore Sciarrino, el “sonido-cero” que contiene todos los otros (Feneyrou, 2013: 75], pura apertura de la faringe, preparación previa de toda enunciación, silencioso *fiat* del sujeto hablante [...] el verdadero *ʿayn* [entidad] original» (Massignon, 2005: 313). Como el acorde inicial en *Si menor* que vuelve a quebrar o a introducir largos silencios en el tercer acto del *Tristán* de Richard Wagner, un silencio continuo, silencios infinitos, ultrasonidos... En definitiva, lo inaudible —a través del *mundus imaginalis*— por fin entregado a la escucha. Atenta audición sutil bajo las aguas insondables de los canales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1995): *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Alben, C. (2017): *Sprache und Neue Musik. Hölderlin-Rezeption bei Wilhelm Killmayer, Heinz Holliger, Wolfgang Rihm und Luigi Nono*. Friburgo de B.; Berlín; Viena: Rombach.
- Allwardt, I. (2004): *Die Stimme der Diotima. Friedrich Hölderlin und Luigi Nono*. Berlín: Kulturverlag Kadmos.
- Angius, M. (2007): *Come avvicinare il silenzio. La musica di Salvatore Sciarrino*. Roma: Rai Libri.
- Angius, M. (2022): *Riverberazioni. Suoni e controsuoni del Novecento*. Padua: Il Poligrafo.
- Arberry, A. J. (1950): *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. Londres: George Allen and Unwin.
- ‘Attār, F. (1342 h.š./1963): *Manṭiq al-ṭayr*. Ed. S. Gawharīn. Teherán.
- ‘Attār, F. (1375 h.š./1996): *Muḥtār-nāma: maǧmū‘a-i rubā‘iyyāt ātār-i Farīd al-Dīn ‘Attār-i Nīšāpūrī*. Ed. M. R. Šafī‘ī-Kadkanī. 2.^a ed. Teherán.
- ‘Attār, F. (2015): *El lenguaje de los pájaros [Manṭiq al-ṭayr]*. Madrid: Alianza.
- Bashier, S. H. (2004): *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: SUNY Press.
- Belgiojoso, R. (2014): “Aux limites du silence. À l’écoute de Luciano Berio, Luigi Nono et Salvatore Sciarrino”, *Lettere Italiane*, 66, 1, pp. 74-93.
- Beneito, P. (2005): *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Beneito, P. (2013): “El viaje hermenéutico por las ínsulas de la imaginación: reflexiones acerca del intermundo (*barzakh*) y la polivalencia de la imagen-símbolo a partir del pensamiento de Ibn ‘Arabī”, en L. López-Baralt (ed.) y B. Cruz Sotomayor (coord.), *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*. Madrid: Trotta, pp. 361-378.
- Blanchot, M. (2007): *La parte del fuego. La literatura y el derecho a la muerte*. Madrid: Arena Libros.
- Brendel, A. (2013): *De la A a la Z de un pianista. Un libro para amantes del piano*. Barcelona: Acantilado.
- Buḥārī, M. M. (1363/1984): *Šarḥ al-ta‘arruf li-madḥab al-taṣawwuf*. Teherán: Asāṭir.
- Cacciari, M. (1989): *El Ángel necesario*. Madrid: Visor.
- Cacciari, M. (2009): *Íconos de la Ley*. Buenos Aires: La Cebra.
- Chittick, W. C. (1989): *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.

- Chittick, W. C. (1998): *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*. Albany: SUNY Press.
- Chittick, W. C. (2003): *Mundos imaginales. Ibn al-ʿArabī y la diversidad de las creencias*. Madrid: Mandala.
- Cisternino, N. (2021): *Luigi Nono Caminantes. Una vita per la musica. Intrecci e testimonianze*. Padua: Il Poligrafo.
- Corbin, H. (1964): “*Mundus Imaginalis* ou l’imaginaire et l’imaginal”, *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, VI, pp. 3-26.
- Corbin, H. (1967): “Le songe visionnaire en spiritualité islamique”, en R. Caillois y G. E. von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*. París: Gallimard, pp. 380-406.
- Corbin, H. (1971-1972): *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 4 t. París: Gallimard.
- Corbin, H. (1993): *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ʿArabī*. Barcelona: Destino.
- Corbin, H. (1990): *L'Iran et la philosophie*. París: Fayard.
- Corbin, H. (1996): *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*. Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (2005): *El imam oculto*. Madrid: Losada.
- During, J. (1988): *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*. París: Albin Michel.
- During, J. (1989): *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*. París; Teherán: Institut Français de Recherche en Iran.
- Ergal, Y.-M. y Finck, M. (comps.) (2010): *Écriture et silence au XX^e siècle*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Feneyrou, L. (1998): “Musiques imaginales”, *Avidi Lumi*, 4, pp. 12-16.
- Feneyrou, L. (2002): *Il canto sospeso de Luigi Nono. Musique & analyse*. París: Michel de Maule.
- Feneyrou, L. (Dir.). (2003): *Musique et dramaturgie. Esthétique de la représentation au XX^e siècle*. París: Publications de la Sorbonne.
- Feneyrou, L. (Dir.) (2013): *Silences de l'oracle. Autour de l'œuvre de Salvatore Sciarrino*. París: Centre de documentation de la musique contemporaine.
- Feneyrou, L. (2021): *Luigi Nono, Fragmente-Stille, an Diotima*. Ginebra: Contrechamps.
- Feuillebois-Pierunek, È. (2006): “Mystical Quest and Oneness in the *Mukhtār-nāma* Attributed to Farīd al-Dīn ʿAṭṭār”, en L. Lewisohn y Ch. Shackle (eds.), *ʿAṭṭār and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*. Londres; Nueva York: I. B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, pp. 309-329.
- Finck, M. (2004): *Poésie moderne et musique. «Vorrei e non vorrei». Essai de poétique du son*. París: Honoré Champion.

- Finck, M. (2014): *Épiphanies musicales en poésie moderne, de Rilke à Bonnefoy. Le musicien panseur*. París: Honoré Champion.
- Fouchécour, Ch.-H. de (2006): “De la voix de l’ange à la langue sans mots: l’écoute silencieuse en poésie persane”, en C. Kappler y R. Grozelier (eds.), *L’inspiration. Le Souffle créateur dans les arts, littératures et mystiques du Moyen Âge européen et proche-oriental*. Colloque international tenu en Sorbonne du 22 au 25 mai 2002 sous la direction de Claire Kappler. París: L’Harmattan, pp. 377-384.
- Godwin, J. (2000): *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia*. Barcelona: Paidós.
- Godwin, J. (2009): *Armonía de las esferas. Un libro de consulta sobre la tradición pitagórica en la música*. Girona: Atalanta.
- Gosselin, G. (1995): “Le silence comme matériau premier de la composition du Quatuor à cordes de Luigi Nono”, *Les Cahiers du CIREM*, 32-33-34: *Musique et silence*, pp. 80-88.
- Hadot, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2007): *Wittgenstein y los límites del lenguaje* seguido de: *Una carta de Élisabeth Anscombe*. Valencia: Pre-Textos.
- Hujwīrī, ‘A. al- (1936 [1911]): *Kashf al-Mahjūb*, “*The Revelation of the Veiled*”. *An Early Persian Treatise on Sufism*. 2.^a ed. Londres: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Ibn al-‘Arabī, M. (1948): *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, en *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*. Hyderabad-Decan: Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uṭmaniyya.
- Ibn al-‘Arabī, M. (1972-): *Futūḥāt al-makkiyya*, al-. El Cairo, 1911. Reimpr. Beirut: Dār Ṣādir, s.d. El Cairo: Al-Ḥay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Ibn al-‘Arabī, M. (1994): *Las Contemplaciones de los Santos Misterios y las Ascensiones de las Luces Divinas (Maṣāhid al-asrār al-quḍsiyya wa-maṭālī’ al-anwār al-ilāhiyya)*. Ed. y trad. S. Ḥakīm y P. Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Ibn al-‘Arabī, M. (1998): *Le Livre des Chatons des Sagesses [Fuṣūṣ al-ḥikam]*. 2 t. Beirut: Al-Bouraq.
- Idel, M. (1988): *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: SUNY Press.
- Idel, M. (2005): *Cábala. Nuevas perspectivas*. Madrid: Siruela.
- Impett, J. (2019): *Routledge Handbook to Luigi Nono and Musical Thought*. Abingdon; Nueva York: Routledge.
- Izutsu, T. (1997): *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. 2 vols. Madrid: Siruela.
- Jaccottet, Ph. (1996): *La Seconde Semailson. Carnets, 1980-1994*. París: Gallimard.
- Jankélévitch, V. (1976): *De la musique au silence. 2. Debussy et le mystère de l’instant*. París: Plon.

- Jankélévitch, V. (2005): *La música y lo inefable*. Barcelona: Alpha Decay.
- Jeschke, L. (1997): *Prometeo. Geschichtskonzeptionen in Luigi Nonos Hörtragödie*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Jeschke, L. (1999): “Simultaneität als Kompositionsprinzip. Studien zu ‘Prometeo’”, en G. Borio, G. Morelli y V. Rizzardi (eds.), *La nuova ricerca sull’opera di Luigi Nono*. [Florenca]: Leo S. Olschki, pp. 121-134.
- Jurjānī, ‘A. al-. (1994): *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Trad. M. Gloton. Teherán: Presses Universitaires d’Iran.
- Karbassian, M. (2018): “The Meaning and Etymology of *Barzakh* in Illuminationist Philosophy”, en A. Gheissari, A. Alwishah y J. Walbridge (comp.), *Illuminationist Texts and Textual Studies. Essays in Memory of Hossein Ziai*. Leiden; Boston: Brill, pp. 86-95.
- Keshavarz, F. (1998): *Reading Mystical Lyric. The Case of Jalal al-Din Rumi*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Kuhn, B. (2016): “The Silence of an Elephant: Luigi Nono’s *Al Gran Sole Carico d’Amore* (1975)”, en W. Wolf y W. Bernhardt (ed.), *Silence and Absence in Literature and Music*. Leiden; Boston: Brill, pp. 180-195.
- Lewis, F. D. (2000): *Rumi. Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Oxford; Boston: Oneworld.
- Lie zi. (1987): *El libro de la perfecta vacuidad*. Barcelona: Kairós.
- Lorenz, O. (1989): *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Losseff, N. y Doctor, J. (Eds.) (2007): *Silence, Music, Silent Music*. Aldershot, Hampshire; Burlington, VT: Ashgate.
- Marcotte, R. D. (2011): «Suhrawardī’s Realm of the Imaginal», en *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 2. Moscú: Vostochnaya Literatura Publishers, pp. 68-79.
- Metzger, H. K. (1981): “Wendepunkt Quartett?”, *Musik-Konzepte*, 20, pp. 93-112.
- Meyerovitch, E. (de Vitray-). (1972): *Mystique et poésie en Islam. Djalāl-ud-Dīn Rūmī et l’ordre des derviches tourneurs*. París: Desclée de Brouwer.
- Michel, P. (2010): «Le silence comme élément concret ou symbolique de la composition musicale depuis Anton Webern dans les pays germaniques», en Y.-M. Ergal y M. Finck (comps.), *Écriture et silence au XX^e siècle*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 295-308.
- Misuraca, P. (2008): *Salvatore Sciarrino. Itinerario di un alchimusico*. Palermo: Unda Maris.
- Misuraca, P. (2018): *Il suono, il silenzio, l’ascolto. La musica di Salvatore Sciarrino dagli anni Sessanta a oggi*. Roma: Neoclassica.

- Massignon, L. (2005): *Palabra dada*. Madrid: Trotta.
- Morris, J. W. [en línea]: “Divine ‘Imagination’ and the Intermediate World: Ibn ‘Arabī on the *Barzakh*”, en *Postdata 2* (1995), <http://hdl.handle.net/2345/2208> [Consultado: 01/12/2021].
- Morris, J. W. (2005): *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabi’s Meccan Illuminations*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Nanni, M. y Schmusch, R. (Eds.) (2004): *Incontri. Luigi Nono im Gespräch mit Enzo Restagno, Berlin März 1987*. Hofheim: Volke.
- Nono, L. (2007): *Écrits*. Ginebra: Contrechamps.
- Pau, A. (2007): *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*. Madrid: Trotta.
- Pau, A. (2016): *Rilke y la música*. Madrid: Trotta.
- Plotino (1982-1985): *Enéadas*. Trad. J. Igal. 3 vols. Madrid: Gredos.
- Rahman, F. (1967): “Le rêve, l’imagination et ‘Alam al-Mithāl”, en R. Caillois y G. E. von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*. París: Gallimard, pp. 407-417.
- Razavi, M. A. (1993): “The Significance of the Suhrawardī’s Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination”, en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Londres: Khaniqahi Nimatullahi, pp. 259-283.
- Razavi, M. A. (1997): *Suhrawardī and the School of Illumination*. Londres: Curzon Press.
- Restagno, E. (Ed.) (1987): *Nono*. Turín: Edizioni di Torino.
- Rilke, R. M. (1980): *Elegías de Duino*. Barcelona: Lumen.
- Rilke, R. M. (1994a): *Nuevos poemas II (La otra parte de los Nuevos poemas)*. Madrid: Hiperión.
- Rilke, R. M. (1994b): *Poemas franceses*. Madrid: Pre-Textos.
- Rilke, R. M. (2001): *El libro de las imágenes (Das Buch der Bilder)*. Madrid: Hiperión.
- Rodeiro, M. (Dir.) (1996): *Luigi Nono. Caminante ejemplar*. [Santiago de Compostela]: Centro Galego de Arte Contemporánea; Xunta de Galicia. Consellería de Cultura e Comunicación Social.
- Rūmī, Ḡ. (1336/1957): *Kullīyyāt-i Šams yā dīwān-i kabīr*. Ed. B. Z. Furūzānfar. 10 t. en 9 vols. Teherán: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tehran (se cita el número de poema).
- Ruspoli, S. (2000): *Le livre des théophanies d’Ibn ‘Arabī [Kitāb al-tağalliyāt]*. París: Cerf.
- Russomanno, S. (2017): *La música invisible. En busca de la armonía de las esferas*. Madrid: Fórcola.
- Russomanno, S. [en línea]: «Revolucionario es el oído (30 años de la muerte de Luigi Nono)», en *Scherzo* (08/05/2020), [Scherzo | Revolucionario es el oído \(30 años de la muerte de Luigi Nono\)](#) [Consultado: 01/12/2021].
- Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (2000): *L’itinéraire des esprits suivi du Traité de la sainteté*. París: Les Deux

Océans.

Ryckmans, P. (1993): “Poesía y pintura. Aspectos de la estética china clásica”, *El paseante*, 20-22, pp. 130-142.

Scelsi, G. (2006): *Les anges sont ailleurs*. Arlés: Actes Sud.

Schneider, M. (2010): “*A silentio ad silentium*. Essai d’une typologie des silences dans la musique du début du xx^e siècle”, en Y.-M. Ergal y M. Finck (comps.), *Écriture et silence au xx^e siècle*. Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 271-294.

Segalen, V. (1974): *Estelas*. Madrid: Visor.

Shabestari, M. (2008): *El jardín del misterio [Gulšan-i rāz]* [incluye: Comentario según Moḥammad Lāhiyī]. Ed. Dr. J. Nurbakhsh; trad. M. Piruz y C. Diego. Madrid: Nur.

Shiloah, A. (1964): “L’épître sur la musique des Ikhwan al-Safa”, *Revue des Études Islamiques*, XXXII, pp. 125-162.

Sholl, R. y Maas, S. van (Eds.). (2017): *Contemporary Music and Spirituality*. Londres; Nueva York: Routledge.

Sinai, N. (2015): “Al-Suhrawardī on Mirror and Suspended Images (*muthul mu‘allaqa*)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25, pp. 279-297.

Smoje, D. (2003): “L’audible et l’inaudible”, en J.-J. Nattiez (dir.), *Musiques. Une encyclopédie pour le XXI^e siècle*, vol. 1: *Musiques du XX^e siècle*. [Arlés]: Actes Sud; Cité de la musique, pp. 283-322.

Sotelo, M. [en línea]: “Luigi Nono o ‘el dominio de los *infiniti possibili*’”, en *Quodlibet. Revista de especialización musical* 7 (1997), [Luigi Nono o el dominio de los “infiniti possibili” \(uah.es\)](http://Luigi_Nono_o_el_dominio_de_los_infiniti_posibili_uah.es) [Consultado: 01/12/2021].

Stenzl, J. (1986): *Luigi Nono: Fragments—Silence, A Diotima*. Libreto del DC, Deutsche Gramophon, 415 513-2.

Subtelny, M. E. (2002): *Le monde est un jardin. Aspects de l’histoire culturelle de l’Iran médiéval*. París: Association pour l’Avancement des Études Iraniennes.

Suhrawardī, Sh. (1976): *L’Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*. [S.l.]: Fayard.

Suhrawardī, Sh. (1999). *The Philosophy of Illumination [Hikmat al-ishrāq]*. Ed. crítica y trad. J. Walbridge y H. Ziai. Provo: Brigham Young University Press.

Trías, E. (2007): *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores.

Van Lit, L. W. C. (2017): *The World of Image in Islamic Philosophy. Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrāzūrī, and Beyond*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Walbridge, J. (2000): *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. Albany: SUNY Press.

.....

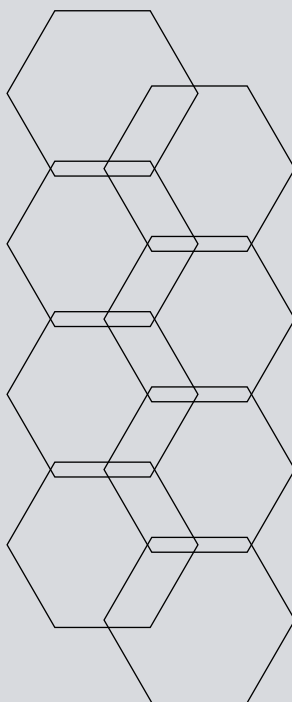
Wittgenstein, L. (2009): *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Madrid: Gredos.

Wolfson, E. R. (1994): *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.

Wolfson, E. R. (2002): “Before Alef/Where Beginnings End”, en A. Cohen y S. Magid (eds.), *Beginning/Again: Towards a Hermeneutics of Jewish Texts*. Nueva York: Seven Bridges Press, pp. 135-161.

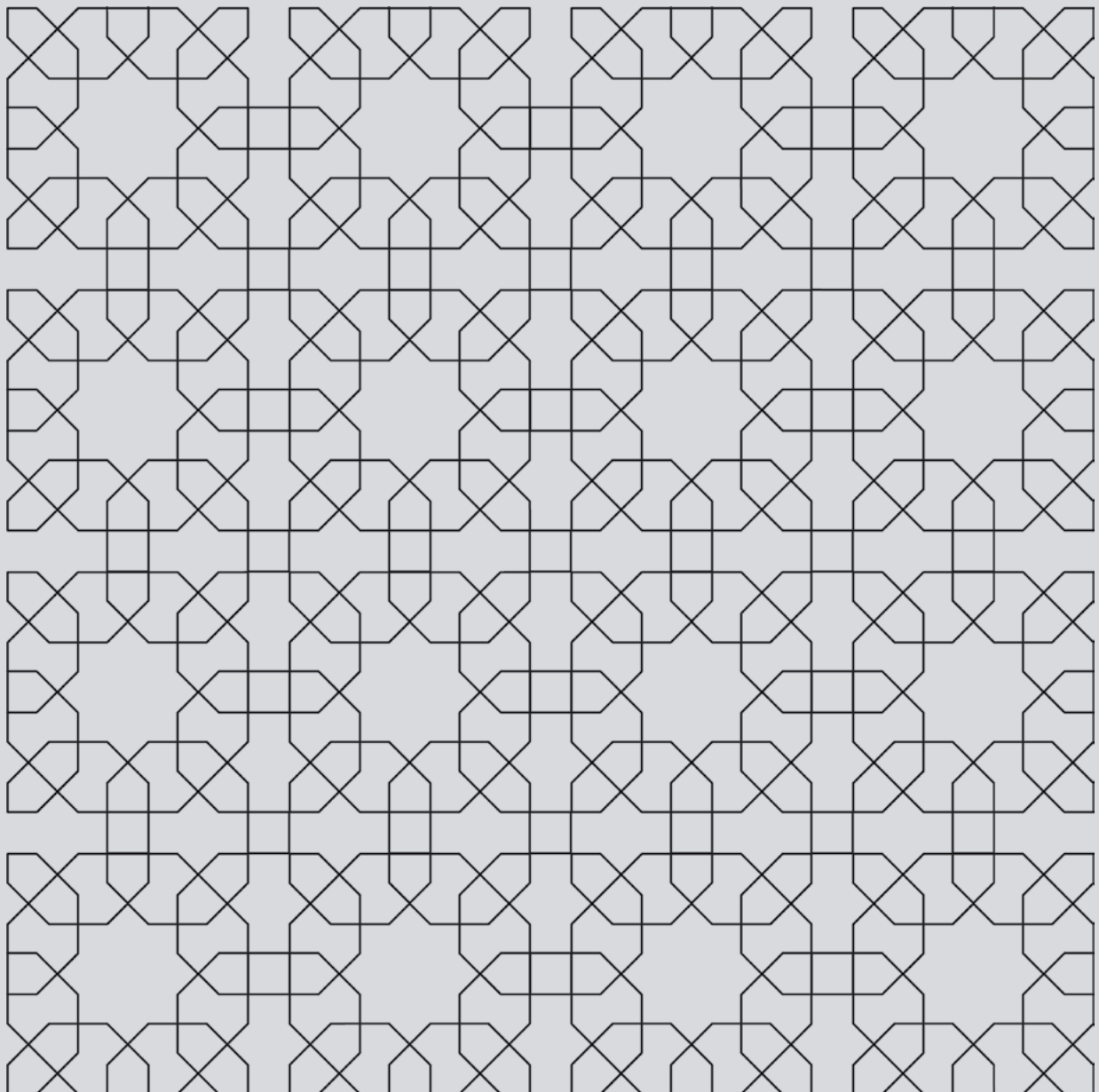
Wright, O. (Ed. y trad.) (2011): *On Music. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5* (Epistles of the Brethren of Purity). Oxford; Londres: Oxford University Press; The Institute of Ismaili Studies.

Ziai, H. (1990): *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī's “Ḥikmat al-Ishrāq”*. Atlanta: Scholars Press.



MI DEUDA MÍSTICA CON IBN ARABI DE MURCIA

Luce López Baralt (Universidad de Puerto Rico)



Los lectores que hayan tenido noticia de mis estudios comparatistas hispano-semíticos no les habrá de extrañar que en *La cima del éxtasis*¹ me haya servido de un motivo temático de raigambre árabe para testimoniar la unión transformante con el Todo. En aquellas páginas testimoniales evoqué el dinamismo propio de la experiencia mística evocando el recibidor del palacio de 'Abd Raḥmān III en al-Madīna al-Zahrā'. No me interesó la historicidad del pabellón legendario, sino su inimaginable belleza dúctil: cuentan que la cúpula del recibidor era giratoria, y que los rayos solares se filtraban por los orificios de su filigrana de piedra labrada. Merced a su movimiento giratorio, la luz del sol iba inflamando el alicatado de azulejos vivísimos que revestía las paredes y les arrancaba una infinita variedad de colores. La danza cromática del pabellón se renovaba con cada giro caleidoscópico de la cúpula, potenciando el resplandor de la delicada taracea de los arabescos -rosas geométricas, círculos, triángulos, polígonos estrellados- que repetía su hermosura inacabable con un ritmo circular perpetuo. Parecería que la temporalidad, reengendrándose sin cesar, estuviera detenida en un prodigioso instante de incandescencia policromada, en el que las piezas intercambiaban sus formas y sus colores en unas felicísimas nupcias de los contrarios. Por más prodigio, este cromatismo en movimiento regulado se reflejaba en la fuente del suelo, que, para estupor del visitante, no era de agua, sino de mercurio. Un tenue surtidor hacía ondular suavemente la alfaguara plateada, que se convertía en espejo irisado de la maravilla cromática movediza que reflejaba. Algunos cronistas antiguos como al-Makkārī e Ibn Gālib, e incluso poetas como el hispanohebreo Ibn Gabirol, no se ponen de acuerdo cuando intentan rescatar para la posteridad este espacio mágico en sus crónicas y en sus versos, que es donde único ha sobrevivido. Sí sabemos, sin embargo, que lo solían aludir, con pasmo maravillado, como el *maḡlis al-badī'*, es decir, el "salón maravilloso" o "peregrino". Por mi misteriosa inclinación hacia la cultura espiritual islámica, me pareció que ese recibidor en movimiento perpetuo me servía de imagen adecuada para conllevar al lector algo de la belleza infinita de Dios, que recibí como un torbellino de luz y de alegría. Viví este *regressus ad infinitum* como una vivencia dinámica gracias a la cual pude entender de primera mano el símbolo islámico del *qalb*, con el que los sufíes, de los que Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī de Murcia es representante supremo, intentan conllevar algo del instante inconmensurable en el que nos transformamos en el Todo. Volveré sobre este símbolo, por el que siento una afinidad mística especial y porque ilustra fielmente la tesitura especial de mi deuda con el Šayḥ al Akbar o *maestro máximo* del sufismo.

¹ Me refiero por extenso a esta experiencia mística en mis libros *Luz sobre luz* (Madrid: Trotta, 2014) y *La cima del éxtasis* (Madrid: Trotta, 2020). Repito aquí la advertencia que expresé en *La cima del éxtasis*: no me habré de servir del aparato erudito que suelo emplear en mis libros académicos, como las notas al pie y la bibliografía. Tampoco habré de usar las transliteraciones científicas de las lenguas semíticas u orientales que cito. Aquellos libros y el presente ensayo, de talante testimonial, pertenecen a un orden distinto, y, por su propia tesitura espiritual, los he querido dejar exentos de toda retórica académica. Al lector interesado no le será difícil dar con las referencias precisas de los numerosos autores citados en estas páginas. Advierto también que las traducciones de las citas en lenguas extranjeras son mías, a menos que indique lo contrario.

Ibn Arabi supo bien de estas misteriosas inclinaciones estéticas y espirituales que cada cual tiene, incluso al margen de su cultura de origen. En sus *Iluminaciones de La Meca* recuerda que Dios determina una teofanía especial para cada persona, dependiendo de cuán apta y afín sea para dicha teofanía. Esto explica que el gnóstico se suela servir de una simbología literaria o artística que sienta cercana a su propia naturaleza psíquica para intentar comunicar con ella la revelación que tiene recibida. Cuando nos animamos a compartir nuestra experiencia directa del Dios infinito, solemos, en efecto, expresar Sus misterios ayudados por la evocación de la belleza creada a la cual somos más proclives, porque es precisamente la que nos provoca resonancias ocultas en lo más recóndito del ser. Huelga decir que estas expresiones simbólicas que sentimos tan cercanas gracias a nuestra particular conformación espiritual y estética constituyen tan solo signos secundarios que apuntan a Dios, sin contenerlo jamás.

Un hadiz o dicho tradicional atribuido al Profeta Muhammad hace referencia a esta "disposición natural" o *fiṭra* que todos tenemos: "Cada niño nace con una disposición original, pero sus padres lo convierten en un cristiano, en un judío o en un zoroastriano". Salvando las distancias, el antiguo dicho me es útil para hacer hincapié en el hecho de que la cultura religiosa heredada de cada cual y sus particulares modalidades expresivas no siempre coinciden del todo con la disposición emocional de la persona, ni con su naturaleza original más auténtica. Recordemos la elocuente "Saeta" de Antonio Machado: "¡Cantar de la tierra mía, / que echa flores / al Jesús de la agonía/ y es la fe de mis mayores! / ¡No, no eres tú mi cantar! / ¡No puedo cantar, ni quiero / a ese Jesús del madero / sino al que anduvo en la mar!" El poeta se reconocía mejor a sí mismo en una espiritualidad crística trascendida y feliz, ajena al sufrimiento físico, que podríamos asociar con la sensibilidad pascual de los antiguos Padres del desierto, con el gozo quintaesenciado de los versos de san Juan de la Cruz o con las casidas embriagadas de Ibn 'Arabi.

Cuando las modalidades expresivas de una cultura particular nos resultan afines, parecería que nos "recuerdan" algo que ya teníamos sabido desde siempre. El "recordar" o "reencontrar" a nivel espiritual profundo es dar con una disposición original que en el fondo nunca hemos perdido. De ello nos habló Platón, para provecho de Oriente y Occidente. Solemos sentirnos misteriosamente familiares a ciertas formas o expresiones artísticas, no empee sean completamente ajenas a nuestro propio entorno.

Apunto pues al descubrimiento íntimo que vivimos cuando damos con las formas culturales y espirituales que mejor expresan lo más auténtico de nuestra sensibilidad. Esta empatía, me importa aclararlo, no implica necesariamente una conversión religiosa. "Por muchos caminos lleva Dios a las almas" (*Moradas* VI, 7, 12), aseguraba santa Teresa a sus dirigidas para que estuvieran atentas a las diferencias espirituales que tenían entre sí. San Juan de la Cruz se mostró muy flexible a su vez en este extremo cuando propuso que Dios "lleva a cada

una [de las almas] por diferentes caminos" (L13, 59) y "a cada uno da [...] según su modo, porque Dios es como la fuente, de la cual cada uno coge como lleva el vaso" (*Subida* 21,2). Sé bien que he llevado un vaso "mudéjar", íntimo y recónditamente ancestral para mí, para recoger algunas gotas de la fuente inimaginable de Dios. Insisto en que no solo se trata de que Dios da a cada persona según su particular capacidad espiritual, sino que cada cual recibe y luego expresa su don de acuerdo a sus querencias expresivas más íntimas.

Como dejé dicho, el murciano Ibn Arabi supo bien de estas correspondencias subliminales que registramos en el orden del espíritu. Aspiró a que su escritura, abierta y tornasolada, arrancara reflejos particulares en el alma de cada lector. Estos reflejos, como es de esperar, dependerían siempre de la propia configuración y desarrollo espiritual de cada cual. Admito que los escritos del *Šayḥ al-Akbar* detonaron en mí reminiscencias secretas de tal magnitud que solo décadas después estaría preparada para comprender. Cuando hice recitar los versos del *Tarġumān al-ašwāq* o *Intérprete de los deseos* en mi boda, oficiada por un jesuita de gran generosidad espiritual, no asumía aun la hondura abismal de sus enseñanzas místicas: solo las intuía con fuerza, y pasarían aun muchos años antes de que las pudiese comprender a fondo. Quisiera dar cuenta aquí de mi deuda con diversos espirituales, pues a todos debo mucho; pero querría destacar en especial la deuda impagable que tengo contraída con el maestro murciano. Siento que intuía sus enseñanzas místicas aun mucho antes de que las hubiera estudiado de manera formal: este es uno de los misterios, como diría Cervantes, cuya averiguación no se ha de llevar hasta el cabo. Sé bien que muchas personas sentirán esta vinculación secreta con otros artistas o pensadores, pero en mi caso me ha sucedido de manera indefectible -cuasi revelatoria, podría decir- con los maestros sufíes, con Ibn Arabi a la cabeza; y, en Occidente, con san Juan de la Cruz, que tanto tiempo de estudio gozoso me ha exigido. (Incluso me ha sido dado a entender la misteriosa correlación entre san Juan y el místico murciano que lo antecedió por siglos.) Esto nada tiene que ver con la ortodoxia religiosa, sino con la configuración artística y espiritual más decisiva de nuestro temperamento místico.

Me explicaba el maestro Seyyed Hossein Nasr que estas misteriosas afinidades, que nos convierten en aparentes tráfugas a otras expresiones culturales religiosas, constituyen un fenómeno usual en la vida del alma. Nasr propone que no se trata tan solo de un temperamento estético y espiritual afín con otra cultura, sino de un vínculo sobrenatural que opera en niveles espirituales más altos. Algunos gravitamos hacia formas de expresión contemplativas propias de una cultura religiosa ajena, de la misma manera que un girasol gira buscando instintivamente la luz del sol, dondequiera que éste se encuentre. Desde niña ese ha sido mi caso, ciertamente extremo porque a los dieciséis años comencé a aprender el árabe por mi cuenta, una lengua semítica que nunca había escuchado en mi vida. Desde muy pequeña había ido descubriendo de manera espontánea estas curiosas afinidades

culturales que tardarían décadas en florecer, pero que sentía misteriosamente mías. Me han acompañado toda la vida, pues se trata de conexiones insoslayables que no se limitan tan solo a decidir un campo de estudio erudito, sino que colorean de manera irreversible nuestra propia vida espiritual. Esto ayuda a explicar la naturalidad con la que me vino a la intuición el dinamismo vertiginoso del recibidor de Abderramán en Medina Azahara, que me habría de servir de apoyo comunicativo simbólico para el éxtasis transformante. También explica la naturalidad con la que comprendí muchas de las enseñanzas de Ibn Arabi en torno al dinamismo inherente a la vivencia mística, concomitantes por cierto con la danza incesante del pabellón califal en movimiento perpetuo. Estas intuiciones luego habrían de venir en mi ayuda para poder sugerir por escrito la vivencia mística. Me veía claramente retratada en el magisterio místico del Šayḥ al-Akbar, como verá el lector de estas páginas.

Es obvio que jamás podré explicar lo que realmente me aconteció más allá del espacio-tiempo, pues el ensanchamiento infinito del alma en el abrazo ontológico con Dios no es para ser dicho. Ahí están las palabras lapidarias de Lao Tzé: "El que lo sabe, no lo dice; y el que lo dice, es porque no lo sabe". Aunque lo "diga", sé bien que jamás acertaré a *decirlo*. "Diré lo que me acaeció": salvando las inmensas distancias, hago mías aquí las palabras confesionales del *Libro de la Vida* (XXII, 2) de santa Teresa. Y me comprometo, como ella, a ser fiel a una verdad necesaria: "no diré cosa que no haya experimentado mucho" (*Vida*, XVIII, 7). Advierto también que nadie —y yo menos que nadie— merece una gracia mística tan alta, pero aún recuerdo, *tutta tremante*, cómo fue probar un sorbo de cielo. Y precisamente de ese sorbo de cielo es que paso a dar cuenta ahora.

Accedí al éxtasis de manera inesperada. Me aconteció mientras enseñaba un curso graduado sobre san Juan de la Cruz, es decir, en el ejercicio mismo de mi hondísima vocación docente, y en un espacio particularmente amado, la Universidad de Puerto Rico. Intentaba explicar a los alumnos del seminario cómo el poeta se las arreglaba para comunicar algo de su éxtasis infinito a través del lenguaje, que siempre le resultaba insuficiente. Ya se sabe que este es un problema crucial para todo místico, máxime para el "doctor de las Nadas". A medida que me iba adentrando en los meandros de la escritura sanjuanística con mis estudiantes, me fui sumiendo en un estado de conciencia cada vez más profundo. Fue entonces que comprendí lo que realmente les estaba intentando comunicar con tanto esfuerzo pedagógico. Tan abismal fue el descenso —así precisamente lo sentí, como un abismarse de la conciencia— que lo que entendí allí ya no era articulable con la palabra humana. Lo puedo comparar ahora con lo que debe sentir un músico o un gran poeta en el instante en cúspide de la inspiración artística. Sin duda era un estado más hondo aún que el llamado "síndrome de Stendhal" o "síndrome de Florencia", "trance" felicísimo de exaltación súbita en el que se nos detona de manera inesperada al mensaje subliminal que la belleza natural o el arte nos ofrecen.

Esta hondísima intuición que experimenté, pese a su carácter inefable, no constituía aun, sin embargo, la experiencia mística. Como recuerda Evelyn Underhill, todos buscamos la Verdad con las herramientas que tenemos a mano, ya sea la razón o la intuición estética. Pero donde el filósofo argumenta y el artista intuye, el místico *experimenta*. San Juan insiste con razón que Dios se comunica "de boca a boca", fruitivamente, y yo, aunque ya había dejado muy atrás el discurrir racional, todavía estaba "intuyendo" el Misterio, no *saboreándolo*.

Pero he aquí que inmediatamente -sería una fracción de segundos después, aunque no medía el tiempo, porque éste ya había dejado de transcurrir para mí- Dios me catapultó a la vivencia inmediata de Su Esencia infinita. Lo sentí como una fuerza inmensa a la que no podía -ni quería- oponer resistencia alguna. El alma dejó de mandar sobre sí misma. Cuando a san Juan le aconteció este "raptó" o "arrobamiento", lo sintió como un vuelo súbito: "volé tan alto, tan alto, que le di a la caza alcance". También en las *Moradas* santa Teresa traduce la vivencia de este "éxtasis" o *vuelo de espíritu* en palabras que aun registran la magnitud de su asombro:

Otra manera de arrobamiento hay, u vuelo de espíritu lo llamo yo [...], porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que nos pone harto temor [...] ¿Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido y verse arrebatada el alma (y aun algunos hemos leído que el cuerpo con ella), sin saber adónde va, o quién le lleva, u cómo? (*Moradas* VI, 5,1).

Es obvio que la Reformadora se autoriza, aunque no lo dice directamente, con el éxtasis que san Pablo describe en la segunda Epístola a los Corintios, de la misma manera que yo me atrevo a autorizarme en sus *Moradas*, porque lo que narra allí es precisamente lo que experimenté. El Apóstol, hijo de la cultura helenística, confiesa que ascendió a un simbólico "tercer cielo", donde escuchó "palabras que al hombre no le es lícito pronunciar". Dicho de otro modo, accedió a un conocimiento trascendente que le resultó del todo inarticulable, por lo que no lo pudo decir. Es en este metafórico espacio celestial -es decir, en este particular espacio de conciencia- que accedemos a saber, y dejo la palabra a santa Teresa una vez más, que "en nosotros mismos están grandes secretos, que no entendemos". Pero, en efecto, están allí. Ibn Arabi se refirió al mismo extremo místico del "testimonio o atestiguación directa" (*ṣuhūd*) en sus *Iluminaciones de La Meca*, cuando habla de la intimidad mutua y esencial que el alma experimenta con Dios. En este diálogo silente, el siervo recibe su conocimiento infuso directamente de la Esencia divina. "No son menester terceros", insiste santa Teresa, que aconseja a sus monjas: "no te quedes con intermediarios". En la cima del éxtasis los logramos descubrir, y ya nunca se nos olvida que una vez los entendimos.

William James nos ayuda a dar una cuenta algo más precisa de la experiencia mística que intento comunicar de la mano de los grandes maestros del alma. En su estudio *The Varieties of Religious Experience* (*Las variedades de la experiencia religiosa*) logra clasificar ordenadamente algunas de las características fundamentales de la cima del éxtasis. El filósofo pragmático observa que se trata de un trance que es de suyo inefable, brevísimo y pasivo: ocurre en un instante; no lo podríamos articular jamás; ni mucho menos precipitarlo por nosotros mismos. Pero una vez nos acontece, nos abre la conciencia al conocimiento inmediato y directo de grandes verdades reveladas. Se trata, puntualiza James de "...revelaciones llenas de significado [...], pese a que se mantienen inarticulables; y mantienen una sensación de autoridad que dura para siempre". Walter T. Stace, tan influido por los místicos del hinduismo y del budismo, abrevia a su vez las características primordiales del éxtasis apoyándose en la *Manduka Upanishad*. Acontece, explica, la sensación de una unidad indiferenciada; la disolución del yo habitual; la certeza de la verdad de lo acontecido; y constituye una vivencia de beatitud y de serenidad que conlleva la transformación del carácter de la persona hacia la bondad.

Una vez devueltos a nuestra vigilia cotidiana, ya nos resulta, en efecto, imposible explicar lo vivido, ni siquiera recordarlo para nosotros mismos. Pero, eso sí: la vivencia, infinitamente aleccionadora, ha cambiado nuestras vidas para siempre. Experimentamos una misteriosa apertura (*fath*) constante a Dios, a la que apunta Ibn Arabi en sus "Aperturas de La Meca" o *al-Futūḥāt al-makkiya*. Doy fe de que es así.

Catapultada a la presencia del Uno en el espacio íntimo de aquel seminario universitario, al fin supe lo que había en el fondo de mi ser. Esta es otra de las lecciones espirituales, incluso, metafísicas, del éxtasis transformante: el auto-conocimiento. La experiencia mística constituye el más extremo de los ejercicios ontológicos posibles: nos miramos en un espejo sobrenatural y nos es dado saber que nuestra verdadera esencia es trascendente. Descubrimos de primera mano y sin intermediarios la más alta noticia: Dios nos habita. En el fondo de nuestra alma está Dios, y existimos -o mejor, realmente *somos*- sólo en Dios. En *El medio divino* Teilhard de Chardin se refiere a la capacidad transformante propia de la experiencia mística y reflexiona sobre "la aspiración de todo místico: unirse (es decir, hacerse Otro) siendo uno mismo". Ernesto Cardenal se refiere a su vez en la *Vida en el amor* a esa nueva identidad que el místico adquiere en estado de unión: "No sabemos que en el centro de nuestro ser no somos nosotros sino Otro. Que nuestra identidad es Otro. Que encontrarnos a nosotros mismos y concentrarnos en nosotros mismos es arrojarlos en brazos de Otro". En el instante supremo del éxtasis, el alma es parte misma del Misterio que contempla. Dios la inviste de Su infinita belleza para que pueda atestiguar en ella misma Su propia hermosura; para que vea las cosas como Él las ve, con visión esférica totalizadora. De nuevo Ibn Arabi: "Cuando aparece Mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? -Con el suyo, no con el mío, porque nadie Le ve sino

Él mismo". En este instante sagrado ajeno al tiempo, nuestros ojos terrenales se han cerrado, pues nunca han sido capaces de la visión infinita. Ahora sólo mira *el ojo del alma*, espejo del Todo. El alma, en fecto, se funde con el Uno, pero quedando el Uno siempre incólume en Su propio Ser. Una cosa es la criatura y otra el Creador. En esta alta moradas mística, Ibn Arabi siente que Dios le susurra: "Tú eres el receptáculo (*anta l-inā'*) y Yo soy Yo (*wa-ana ana*). Así fue conmigo.

Lo cierto es que tan solo en estos extremos unitivos es que podemos comprender que el ser humano, como enseña el Génesis, esté hecho a imagen y semejanza de Dios, porque su esencia última es igualmente infinita. Ibn Arabi describe a Adán como habiendo sido creado "de acuerdo a la forma del Todo Misericordioso" (*'alā sūrat al-Raḥmān*). De ahí que el ser humano pueda reclamar a su vez que su alma es el Trono de ese Dios supremamente compasivo: *qalb al-mu'min 'arṣ al-Raḥmān*.

Perdone el lector que prodigue desesperadamente tantos ejemplos para autorizar mi propia vivencia: todos son mi espejo y cada lector elegirá la descripción que sienta le ilustra mejor el éxtasis. Lo cierto es que aquella tarde, durante un medio segundo accedí al fin al misterio del Dios vivo. Y estaba todo el tiempo dentro de mí misma.

Puedo decir que en medio del arrobamiento accedí a un "espacio" o "estado" o "proceso" que podría comparar con un océano sin orillas de luz pura. (Expreso aquel sagrado no-lugar sin tiempo con términos espaciales y temporales que realmente no aplican a lo sucedido, lo sé bien, pero debo decirlo de alguna manera). Insisto en la Luz que experimenté como parte inextricable de la vivencia. Los místicos suelen reconocer que el éxtasis constituye, de suyo, una experiencia lumínica. Teresa describe esta luz como una "luz increada", en nada semejante a la que tenemos acá. Vale la pena escucharla: "Parécele que [...] ha estado en otra región muy diferente de en ésta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas (*Moradas* VI, 6, 7). Muchos místicos se han esforzado en vano en explicar esta luz ultramundana, y los he leído de manera fraterna después de experimentar yo misma esta luminosidad que desafía las palabras. Por eso, años después de sucedido lo que les narro, pude comprender qué quiso decir santa Hildegarda cuando habló de "la luz ígnea" que sintió se esparcía por todo su cerebro y su corazón, permitiéndole entender los secretos últimos de los Evangelios y de los salterios. En aquel estado de incandescencia no me fue ajena tampoco la *semplice lume* de Dante ni el desvalido *FEU!* que Blaise Pascal grita en letras mayúsculas en el texto de su *Memorial*. Aquí me siento particularmente cerca del misticismo islámico, que insiste en esta experiencia lumínica del alma en éxtasis. Ahí está Suhrawardi, considerado como el *ṣayḥ al-iṣrāq* o "maestro de la filosofía de la iluminación", cuyos seguidores insistieron de tal manera en esta luz interior que ganaron el sobrenombre de *ishraqiyes*, literalmente,

"iluminados" o "alumbrados", como la conocida secta del siglo XVI español. Cabe recordar también la metafísica de la luz que Algazel desarrolla en su *Nicho de las luces*, y las reflexiones lumínicas de Avicena, de Nağm ad-Dīn al-Kubrā, de ‘Aṭṭār, de tantos otros. Ibn Arabi, por su parte, se refiere a estos iluminados con particular respeto en su citado *Intérprete de los deseos*.

Inmersa en esta luz que era parte de mí misma, comprendí regocijada que había regresado a casa: nada más seguro, nada más a salvo que aquel Amor lumínico sin límites que podía abrazar porque mi conciencia se había expandido más allá de sus límites y ya era la misma luz y la misma sapiencia y la misma paz infinita que estaba amando. Otros místicos hablan de esa sensación de retorno a esta diamantina "morada de origen y hogar" que diría Seyyed Hossein Nasr en sus *Poems of the Way [Poemas de la vía mística]*, a despecho de lo aturdidos que se encuentran ante la vivencia inenarrable que han experimentado.

No se trata tan solo de la certeza que tiene el gnóstico de que ha vivido el abrazo divino más allá de toda duda; es que entendí que todos los seres, de alguna manera que tampoco soy capaz de comunicar, lo habremos de vivir. También santa Teresa se refirió a ese feliz "regreso a casa": "Parece que le ha querido el Señor mostrar [al alma] algo de la tierra adonde ha de ir" (*Moradas* VI, 6, 9).

La nota predominante de la vivencia mística es la reconciliación. Es como si las paradojas y la diversidad de este mundo se derritieran en Unidad. La unión de todos en el seno de Dios es nuestro destino último: así lo supe en medio de mi propia vivencia y, aunque no puedo explicar nada más de este misterio con palabras, otros místicos se han hecho eco a su vez de esta certeza. El psiquiatra canadiense Richard Maurice Bucke, gran admirador por cierto de Walt Whitman, también hace referencia a este consuelo supremo de saber, en medio de la iluminación, que todos, de una manera u otra, estamos convocados al abrazo redentor final en el seno misericordioso del Uno. Cito su *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind* [*Conciencia cósmica. Un estudio sobre la evolución de la mente humana*]:

De súbito, sin ningún tipo de aviso, me encontré envuelto en una nube del color de las llamas. Por un momento pensé que era un fuego, una inmensa explosión en algún lugar cercano de aquella gran ciudad; enseguida supe que el fuego estaba dentro de mí mismo. Inmediatamente después me vino un sentimiento de exultación -de regocijo inmenso- [...] directamente seguido de una iluminación intelectual imposible de describir. [...] me hice consciente [...] de la vida eterna. No era una convicción de que tendría la vida eterna, sino una conciencia de que poseía vida eterna entonces; vi que todos los hombres son inmortales; que el orden cósmico implica que, sin un ápice de duda, todas las cosas trabajan juntas por el bien de cada uno y de todos; que el principio fundacional del mundo,

.....

de todos los mundos, es lo que llamamos amor, y que la felicidad de todos y cada uno está, a la larga, garantizada. La visión duró unos pocos segundos y se acabó; pero su recuerdo y la sensación de realidad de lo que me enseñó se han mantenido durante el cuarto de siglo que desde entonces ha pasado. Sé que lo que la visión mostró era verdad. [...] Aquel punto de vista, aquella convicción o incluso conciencia, no ha desaparecido ni siquiera en las épocas de más profunda depresión.

He citado al médico canadiense por extenso porque su testimonio acerca de lo que él llamó “conciencia cósmica” me parece invaluable, no solo por la certeza acerca de la reconciliación final de todo lo creado, sino por la absoluta veracidad que le atribuye a su éxtasis, efímero en el tiempo pero imperecedero en su memoria. Todo místico es capaz de poner su mano en el fuego de que lo que le ha acontecido es verdadero. Bucke corrobora en su encendido testimonio la lección de santa Teresa en torno a la seguridad que, incluso en medio de momentos muy penosos -que en su caso fue una depresión severa- tiene el místico de la vivencia que le ha acontecido.

El místico, en efecto, se siente “felizmente a salvo”, y cargo la mano en esa sensación que se tiene de haber llegado a un puerto seguro. Ha llegado a casa. La certeza va siempre unida al sosiego y a una sensación de seguridad y de protección que colocan al alma a salvo de todo. Confieso que el convencimiento auténtico de esta recóndita paz interior jamás me ha abandonado, pese a los sufrimientos propios de la vida que a todos nos es dado experimentar. Algunos, muy severos. De ninguna manera siento que se trate de la regresión patológica al seno materno que postulaba Freud, ni de una alucinación dramática precipitada por estupefacientes: antes, es la experiencia más sana y enaltecedora que pudiéramos ser capaces de experimentar. Cuando me sobrecogió el arrobamiento místico estaba totalmente saludable y lúcida y en mis plenos cabales: no había tomado una gota de alcohol ni mucho menos de estupefacientes, que nunca he probado. Simplemente estaba dando clase, por lo que mi estado de plena vigilia era indispensable para el ejercicio magisterial. Lo que sí admito que irradiaba en todo mi ser era la profunda felicidad y amor que toda la vida he sentido cuando enseño: mi vocación siempre ha sido en extremo jubilosa.

Ibn Arabi carga la mano en esta lección del destino amoroso que nos aguarda cuando considera que “todos los seres, las entidades y los estados regresan a Dios”. Claro que al contemplativo de Murcia no le es difícil aseverar la idea de este destino común feliz, ya que la respalda el Corán II: 28 -“Todos volveremos a Dios” y II: 210- “Todas las cosas regresan a Dios”. Siglos después, el poeta Alfred Lord Tennyson expresó el mismo aserto, celebrando que la sensación de infinita solemnidad que produce el éxtasis transformante es, a la vez, una sensación de protección suprema ante el regreso al origen:

Aunque en sus principios [el éxtasis] desconcierta por su solemnidad, enseguida se vuelve algo tan cotidiano y tan tradicional y tan afín a los Proverbios, que no inspiraba miedo, sino exultación, y una sensación de seguridad, ya que se trataba de [una experiencia] identificable con lo primigenio y lo universal. No hay palabras, sin embargo, que puedan expresar la certeza [del místico] de estar constatando la sorpresa primigenia, adánica de la vida.

[...] El sujeto retoma la conciencia [...] para intentar formular [...] este único pensamiento consolador: que ha conocido la verdad más antigua, y que ya ha dejado atrás las teorías humanas acerca del origen, el significado o el destino de la raza. Realmente está más allá de ser instruido en “asuntos espirituales”.

La lección conlleva una seguridad central: el Reino está adentro.

La nota predominante de la vivencia mística es pues, para muchos contemplativos, la paz última que da la certeza de la reconciliación del alma en Dios. *So old fashioned, and so akin to proverbs* ("Tan tradicional y tan afín a los Proverbios"): las palabras de Tennyson equivalen a la reacción instintiva de otros místicos que han encontrado en el éxtasis aquella Verdad fundacional y eterna, *tam antica et tam nova*, que diría Agustín, aquel Dios que Pascal declara sin ambages *Dieu d'Abraham, Dieu d' Isaac, Dieu de Jacob, Non Dieu des philosophes et des savants*; el mismo que hizo exclamar a Ernesto Cardenal: "¡Tú debes ser el que hizo los cielos y la tierra!". Curiosamente, ese Dios emanente y mayestático inspira a Tennyson exultación y seguridad, pero no miedo: es que el místico encuentra en la unión transformante tanto al Dios emanente que nos avasalla -*das Heilige* de Rudolph Otto- como al Dios inmanente, íntimo, que nos ama desde siempre.

El místico ha experimentado cómo las paradojas de este mundo se derriten en Unidad salvífica. Es consolador considerar que el ser humano tiene una naturaleza teomórfica -es decir, que no es un simple "caído" por el pecado original, ni el "vil gusano" con el que Teresa de Jesús expresaba (con tanta exageración) su insignificancia- sino un ser imperfecto que tiene que ser *recordado* de su condición real, que es, en última instancia, divina.

Supe pues, por experiencia directa, que la paz del séptimo castillo interior de santa Teresa y de los teóricos musulmanes que la precedieron, libres del acecho del demonio -y que yo prefiero asociar con nuestras sombras espirituales o psíquicas- no era una simple metáfora. Comprendí cómo cada místico explica a su manera el sentido de reconciliación total tan propio de este instante en cúspide. San Juan de la Cruz aseguraba que *Aminadab tampoco parecía...*: es decir, que nadie y muchos menos "el demonio enemigo del alma" tocaba los umbrales en perfecto estado de quietud del alma en éxtasis. Thomas Merton viene en mi ayuda: "es una libertad fructífera carecer de todas las cosas y carecer de uno mismo en el

aire fresco de aquella felicidad que parece estar por sobre todas las modalidades del ser". Yo, hija del siglo XXI, añadiría que era como si el mismísimo subconsciente, con toda su carga de tristezas y de contradicciones, se hubiera evaporado. El individuo no lleva a ese *allí* transformante su personalidad emocional, sus apetencias, sus errores (¡tantos!), sus apegos, ni siquiera las vivencias de su vida cotidiana: toda miseria desaparece misericordiosamente para converger en una pura Luz unificada en sí misma.

La psicoanalista Ana María Rizzuto explica este extremo místico desde el punto de vista de su disciplina y propone que se trata de una experiencia de máxima concentración en la que parecería armonizarse al fin la conciencia racional con el subconsciente. Se trata de un estado de conciencia de máxima seguridad, reconciliación y júbilo, en cuyos umbrales sagrados nada ni nadie ajeno al Amor puro osan entrar. Pero, a pesar de ser un instante infinito cerrado en sí mismo, su consecuencia obligada es que nos abre al amor de los demás. Somos hijos de aquel instante sagrado. Y nos es obligado irradiarlo.

En medio del proceso de la iluminación -*nūr 'alā nūr*- tuve incluso la extraña certeza de que nunca había salido realmente de aquel espacio abismal de luz inacabable y benévola, que me contenía y que era, a la vez, yo misma de manera participativa. Ya devuelta a este plano de conciencia, siento que siempre, de alguna manera que no alcanzo a explicar, aun me encuentro allí. Viví la unión mística como el regreso a un hogar largamente habitado, aunque, ya desde esta orilla, largamente añorado. Me parecía inconcebible incluso que hubiera podido estarme moviendo en un plano de conciencia que no fuera aquel. Todo es sueño, y cadena y exilio, salvo aquella Luz reconciliadora a la cual la conciencia "despierta" en un instante bendecido. Carecer de uno mismo es la más alta gracia: sé de primera mano lo que es dejar *mis cuidados / entre las azucenas olvidados*.

Tampoco puedo describirlo, porque el lenguaje que uso es sucesivo, pero experimenté simultáneamente que ese mar de paz y de luz reconciliadora era también el *locus* o espacio -todo término es inadecuado- del despliegue de un conocimiento infinito del que mi alma iluminada se convirtió en gozoso testigo inmediato. El alma queda inundada y sobreinformada de la Esencia de Dios. Mi conciencia había quedado "endiosaba" -la frase es de san Juan- y se tornaba ilimitada, incesante, gloriosamente inacabable. Ensanchada *ad infinitum* porque había entrado en la Eternidad. Hecha un mar sin orillas de Luz y de Amor, quedé constituida en un *unending gift* a Dios, por usurpar las palabras de Borges. En ese instante eterno no había conocimiento alguno en mi alma que no fuera Dios; no había nada en mi alma que no fuera Dios. Logré entender por qué Ibn Arabi afirmaba en sus *Iluminaciones de la Meca* que el esplendor de Dios quema todo lo creado que hay en nuestro ser, y todo lo diviniza. También a mí me fue dado experimentar la inmortalidad en el seno recóndito de Dios. En esta fulgurante vividura sobrehumana la creencia cede paso a la certeza. Se trata de una morada espiritual que ya no es desiderativa, sino rotundamente cognoscitiva.

En aquel innombrable *allí* supe de manera infusa e inmediata acerca de la urdimbre del Amor que sustenta el universo y, de alguna manera que jamás podré articular, también tuve noticia de los indestructibles hilos plateados de amor que me unían a cada una de las almas que había dejado en la mesa del seminario universitario. Y, por extensión, a la humanidad entera, a toda la creación. Como si yo fuera un centro de conciencia infinito, entendía simultáneamente todos los secretos y las consecuencias del entramado inconcebible del amor que me unía a todos estos seres, y a cada uno de ellos de manera única e intransferible. Por esa conexión unitiva con los seres en el seno de Dios, el *locus* místico del desposorio espiritual constituye a su vez el eje sagrado donde se armoniza la suprema Unidad de Dios con el mundo creado. Nada queda excluido de esa suprema pacificación y concordia: asistimos a las nupcias de Dios no solo con su humilde criatura, sino con la creación entera. Esto implica que todos tenemos la responsabilidad inapelable de amarnos y de protegernos y de perdonarnos los unos a los otros. Después de saboreadas estas lecciones ya no es posible preguntar *for whom the bell tolls...* ("por quién dobla la campana...").

El éxtasis transformante constituye una experiencia frutiva, un conocimiento "saboreado". No es posible abrazar este conocimiento sin ser consumido por él. No es que conozcamos, es que nos consume el conocimiento. Devenimos conocimiento y certeza absoluta. Esta vivencia frutiva, que se degusta sin intermediarios, la llamó san Juan "ciencia sabrosa" -ciencia que se paladea gustosamente- y los sufíes *dawq* ("sabor") o "conocimiento saboreado" (*hikma dawqiyya*). Hago escuela con sus altas lecciones, porque este conocimiento arrollador -*all consuming knowledge*, como lo llama a su vez S.H. Nasr en *El conocimiento de lo sagrado*- constituye, en efecto, una sabiduría cognoscitiva que pertenece a un orden radicalmente distinto al empírico o racional, porque se percibe con todo el ser y nos precipita a una visión totalizadora y unitaria del cosmos. La razón se nos antoja desvalida ante este nuevo orden de conocimiento, tan ajeno al cartesiano.

Las secretas noticias del Amor de Dios son incesantes, interminables y concomitantes, pues están dotadas de un dinamismo inacabable. Michael Sells se refiere a esta tesitura dinámica de éxtasis como un *continually transformative knowledge* ("un conocimiento en continua transformación"). Todas estas altas noticias o revelaciones de la Esencia de Dios están hermanadas entre sí, y con nuestra propia alma y con el alma de los demás. La unión con la Esencia divina constituye un estado inacabable, y sé que nos aguardan infinitos secretos adicionales de Su inaprehensible Misterio por conocer. Ibn Arabi nos enseña en *Las Iluminaciones de La Meca* que la percepción de Dios va en hondura creciente. Es cierto: jamás terminaremos de conocer todos los misterios divinales.

Entendí pues que estaba unida en amor a todos los seres, y unida a todos con Dios o, mejor, que estábamos unidos todos *en* el seno mismo de Dios. En el fondo, todos nos amamos *en* Dios.

Es como si todo este conocimiento abismal milagrosamente simultáneo entrara a raudales en el alma; a raudales, sí, pero suavemente, a manera de infinitos océanos de luz. *Océanos, océanos, océanos* de luz. Puedo afirmar con gozo que la herejía de la separación había cesado. Cada alma estaba unida a mí con su propia historia de amor inextricable y sin término, que ya mi memoria es incapaz de abarcar, ni mi mente racional de comprender, ni mucho menos mi palabra de articular. Entendí la lección última de la experiencia infusa de Dios: Su Amor lo sustenta todo y somos hermanos en un sentido mucho más hondo del que pudiéramos comprender en este plano de conciencia temporal. De ahí que san Francisco considerara que hasta los cuerpos celestes eran sus hermanos -*Fratello Sole y Sorella Luna*-, que la Madre Teresa de Calcuta pudiera ver a Jesús en sus niños abandonados y que Whitman, que valoraba por igual la brizna de hierba que los astros, pudiera percibir un milagro misteriosamente fraterno en las humildes pupilas de los cerdos. Estamos todos *en* Dios, y nos movemos *en* Él siempre. En aquel espacio innombrable se entiende todo de súbito, sin posibilidad alguna de disquisiciones teológicas inútiles. La razón, ya lo dije, cesa de ser operante.

Me fue dado comprender también cómo era el simple y humilde acto de dictar una clase desde la óptica celestialmente reconciliadora de Dios mismo. Como si dijera: entendí desde el cielo cómo era dar clases en la tierra. Concebí de manera inmediata el alcance real de cada acto y la tesitura sagrada que comporta cada relación humana. Abracé *in divinis* la concatenación del cosmos y el sentido esotérico de las formas sensibles; la óptica divina que los sufíes llaman *al-ʿarīf bi-Llāh*. Ibn 'Arabī se refiere a su vez a esta súbita habilidad que adquiere el alma de ver la realidad tal como la conoce Dios. Dicho de manera más sencilla: en ese instante sin tiempo tuve una visión "celeste" del amor que me unía a mis alumnos (y, junto a ellos, a todos los seres), y de lo que es el simple acto de enseñar, y por ende, de lo que realmente implica la consecución de la vocación personal: aquello que Teilhard de Chardin consideraba un altísimo estado de gracia. De ahí que, ya desde este plano racional de conciencia, pueda colegir también que cada acto, por simple que sea, está investido de un inmenso significado espiritual que sólo podemos comprender desde la experiencia mística. No quisiera imaginar las consecuencias que un acto negativo tendría en estos estadios superracionales en los que Dios nos abraza. Concurro con Dorothee Sölle, que observa que la infabilidad a secas no es suficiente para garantizar una experiencia mística auténtica, y reclama que ésta nunca debe contradecir la ética. Estoy de acuerdo.

Dios se revelaba y se amaba a Sí mismo en el espejo cristalino, dúctil y obediente que había devenido mi alma y desplegaba ante mí todas Sus epifanías innombrables y sus secretos unitivos en vertiginoso cambio perpetuo: allí supe del amor en su estado absoluto, de la más alta sapiencia, misericordia, paz, seguridad, infinitud, eternidad, alegría. Sobre todo, alegría.

En este evento místico, inefablemente energético, las luces interiores de los reflejos divinos seguían expandiendo *ad infinitum* sus lecciones en el hondón de mi alma. La multiplicidad se disolvía en total indiferenciación, en unidad absoluta, en libertad sin límites, en amor sin fisuras. La conciencia se tornaba perfecta en su capacidad inimaginable de armonización, de transformación en el Uno. Como adelanté, todo mi ser profundo se plegaba para ir cambiando según atestiguaba las epifanías divinas que iba recibiendo: ser una con ellas era una manera -ya indecible- de plegarse a la voluntad de Dios, de ser realmente una con Él. De decirle, más allá de los labios, *Te amo con Tu propio Amor*. Allí se enuncia en todas sus consecuencias el *fiat voluntas Tua*; allí se entona en silencio una melodía de gratitud sobrenatural; allí *orar* es ya indiferenciable de *ser*. Ya somos plegaria pura. Ya sé lo que es el cielo.

Pude ver mi propia vivencia mística -dinámica a despecho de su Unicidad centrante- perfectamente reflejada en el símbolo sufí del *qalb*. Esta es una de mis deudas principales con el sufismo y en especial con Ibn 'Arabi. Para los gnósticos musulmanes el "corazón" simbólico o "receptáculo" de la Divinidad es a manera de espejo cristalino y acuoso con capacidad de movimiento perpetuo. La articulación de la imagen cordial dinámica no es de extrañar en esta escuela mística, porque el vocablo árabe *qalb*, derivado de la raíz *q-l-b*, además de su sentido primario de "corazón", emparenta los significados simultáneos de "centro", "alma", "médula", "receptáculo", "cambio perpetuo", "volverse", "convertirse", "transmutarse", "invertirse", "ir de un lugar para otro", "ser reversible", "mudarse", "ser voluble". Otros curiosos sentidos adicionales son "pozo" (*qalib*), y "palmito" o "médula de la palmera" (*qilb* o *qulb*). Como era de esperar, los teóricos del islam aprovecharon la extrema maleabilidad de la voz *q-l-b* para expresar con ella las distintas modalidades del proceso de la experiencia mística unitiva. Estudiosos como Carlos Federico Barboza, William Chittick, Carlos Varona, Pablo Beneito y Ana Crespo han reflexionado a su vez sobre las fecundas lecciones místicas de dicha raíz consonántica y de la mano de todos ellos he aprendido cuán de cerca este dúctil símbolo místico refleja mi propia experiencia extática.

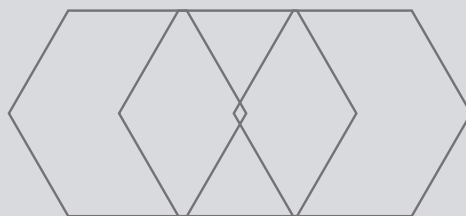
El *qalb*, sede del cambio incesante, no es un simple órgano de carne humana, sino movimiento, oscilación regulada, pulsación permanente. La inagotable capacidad de este corazón interior para acoger formas e imágenes -como recuerdan Pablo Beneito y Suad Hakim- le permite fluctuar entre una visión teofánica u otra sin atarse a ninguna: Dios las posee todas en Su absoluta Unidad. La rápida sucesión de las epifanías de Dios en este azogue caleidoscópico del *qalb* es, claro está, sólo aparente, ya que en Dios, a salvo del tiempo y del espacio, es manifestación simultánea y a la vez supremamente unificadora.

Sólo con un órgano de percepción en cambio perpetuo -insisto en el conocimiento en continua transformación- podrá el místico metaforizar de alguna manera el proceso de su conversión en Dios. Por eso los sufíes celebraron a su Creador como *muqallib al-qulūb* ("El que

hace fluctuar a los corazones”). No puedo estar más de acuerdo: ya dejé dicho que la unión con Dios es la forma de plegaria más alta porque el alma se pliega con jubilosa aquiescencia a todas las manifestaciones que recibe de Dios. El estado de unión se experimenta como una danza incesante, como un *convivio* sin límites.

La noción de este corazón/*qalb* que por su condición cambiante sirve de azogue a los atributos de Dios ha sido reescrita por numerosos contemplativos islámicos. Al-Bujari se hace eco de un dicho atribuido al Profeta que explica la volubilidad del *qalb*: “el corazón [*qalb*] del hijo de Adán se encuentra entre dos dedos de Dios. Cuando Él quiere hacerlo fluctuar [*taqlīb*] lo hace fluctuar”. De ahí la plegaria en la que el Profeta Muhammad apostrofa a Dios como “¡Oh Aquel que hace fluctuar los corazones! [*yā muqallib al-qulūb*]”. En medio de este evento visionario del alma experimenté, con todos ellos, cómo mi corazón u órgano de percepción cristalino fluctuaba de una teofanía en otra, en un estado de delicia y de anuencia que no tenía fin porque no estaba inmersa en el tiempo.

Ruzbihān Baqlī insiste en que este *qalb* voluble manifiesta a Dios porque fluctúa cuando atestigua Sus atributos. Nağm al-Dīn al-Kubrā, por su parte, destaca la condición cambiante de este órgano místico de percepción sutil, que no tiene determinado color -como el pájaro solitario de san Juan de la Cruz y de los persas- justamente porque asume cualquier color o forma que se refleje en él. Fluctúa de estado en estado y los refleja todos. Gracias a esta ductilidad es que puede refractar la manifestación simultánea y supratemporal de los infinitos atributos de la Divinidad.



Es precisamente Ibn Arabi quien culmina esta compleja *‘ilm al-qulūb* (“ciencia de los corazones”) en el siglo XIII. Ya antes recordé que cuando mi marido y yo celebramos nuestras bodas pedí al jesuita que ejerció la ceremonia bajo un manzano florido en Cambridge que leyera los versos místicos del poeta místico murciano. Curiosamente, se lo pedí mucho antes de comprender a fondo estos misterios que ahora estoy explicando. Creo que hay afinidades que uno tarda en asumir pero que el alma profunda conoce desde siempre. Ibn Arabi teoriza en su *Futūḥāt* que “el corazón se llama corazón [*qalb*] porque está en perpetua transformación [*taqallub*] en relación a las moradas”, y en su célebre *Tarğumān al-ašwāq* o *Intérprete de los deseos* eleva su teoría espiritual del *qalb* cambiante a la más alta poesía, jugando con las desinencias

de la raíz *q-l-b* (*qalb* =corazón; *taqallub* =cambio constante). Estos versos fueron los que mi extraña intuición me dictó que debía hacer decir en el momento de mi bendición nupcial, y los ofrezco en mi antigua traducción del árabe sabiendo que mi admirado amigo, el insigne arabista Pablo Beneito y máximo traductor al español del maestro akbarí, prepara un estudio que por su hondura modificará todas las traducciones al uso:

Mi corazón es capaz de asumir cualquier forma: es un pasto para
gacelas y un convento de monjes cristianos,

y un templo para ídolos y la Kaba del peregrino y las Tablas de la
Tora y el libro del Corán.

Yo sigo la religión del amor: dondequiera que vayan los camellos del
Amor, ahí están mi religión y mi fe.

Los versos de Ibn Arabi no sólo hacen referencia a la tolerancia religiosa para con todas las revelaciones —Dios se encuentra por igual en todas ellas— sino a algo mucho más hondo: a la morada altísima del corazón extático que es receptivo de cualquier forma o epifanía divina. Así lo propone Michael Sells y me hago eco de su interpretación, tan intuitiva desde el punto de vista místico. El corazón —vale decir, el espejo del alma— se encuentra en estado de perpetua transformación al ir reflejando las manifestaciones de Dios, en cambio perpetuo, sin limitarse a ninguna. Las manifestaciones continuas de Dios en el ápice del ser, por su propia concatenación gozosa y centelleante, parecerían no terminar nunca. En mi caso, ya se sabe: para expresar de alguna manera el evento visionario de mi propia alma me serví de la superficie mercurial de la fuente de Abderramán III, que espejeaba los colores y las formas geométricas siempre cambiantes del recibidor califal. Entendí en aquel instante bendito lo que de seguro habrían experimentado estos místicos que cito con empatía fraterna: el alma no es tanto una entidad como un evento, un proceso de cambio de perspectiva, de *fanā'*, un pulir del espejo divino para hacerlo capaz de reflejar las noticias infinitas que la Verdad hace de sí misma sobre el azogue gozoso de nuestro ser. No hay pues por qué atarse a ninguna de estas manifestaciones, porque sólo Dios las puede terminar de conocer de veras e infinitamente. De ahí los cambios perpetuos de formas y colores sobre el azogue de mercurio del palacio cordobés de cuya belleza fluctuante me he apropiado.

Los sufíes proponen que Ibn Arabi ha alcanzado la más alta de las moradas místicas posibles: la “morada de la no-morada” (*maqām lā maqām*). También al-Muḥāsibī aseguraba haber poseído este estado espiritual ya libre de toda atadura a las moradas cambiantes que el alma recibe de Dios. El alma se une a lo Real en cada una de las noticias que recibe de Su magnanimidad, pero no queda constreñida a ninguna en específico. El conocimiento

intelectual ha quedado atrás para dar paso a la percepción a través del corazón, asiento de la *ma'rifa* o acto de *conocer en continua transformación*. Desde el contexto sufi se comprende mejor la tesitura de este conocimiento incesantemente transformativo que experimentamos en el seno de Dios, ya que la palabra *qalb* es de suyo opalina y cambiante. Solo con un órgano de percepción maleable podemos aprehender simultáneamente las grandes verdades reveladas que la Divinidad nos otorga en la morada de la unión. Ibn Arabi contrasta este conocimiento directo de la Divinidad con la facultad limitada del intelecto, del todo incapaz de aprehender la Trascendencia. La facultad de conocer a Dios se encuentra mucho más allá del intelecto; por eso, el intelecto no reconoce esta facultad mística íntima y secreta, que Ibn Arabi asocia con "el corazón interior" (*qalb*). El éxtasis se registra a unos niveles distintos a los de nuestra vigilia racional. Parecería que nos "surge" o que "descubrimos" que todo el tiempo teníamos un órgano de percepción distinto que se revela tan sólo en el instante mismo de la unión mística.

Salta a la vista que se trata de un conocimiento abismal, muy distinto al de atestiguar apariciones sagradas: como la que san Pablo, por ejemplo, tuvo de la cruz luminosa de Cristo, cuyas palabras escuchó claramente ("Paulo, Paulo, ¿por qué me persigues?" (Hechos, 9). Insisto en que tampoco tiene que ver esta aprehensión directa y no-verbal de Dios con las revelaciones proféticas, que los Padres bíblicos veterotestamentarios articularon en lujo de detalle para su pueblo; ni con las apariciones sagradas de la Virgen en Lourdes o en Fátima, o las de los santos del islam o del hinduismo, que también han sido testimoniadas con frecuencia en la tradición popular.

El alma se pliega a las epifanías que va recibiendo de Dios: Dios las ofrece por Su propia misericordia y, una vez en este alto estado unitivo, es imposible sustraerse a Su revelación. Mi alma, según iba asumiendo -y formando parte- de cada aleccionadora revelación divinal, parecía que entonaba la plegaria definitiva: "he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según Su palabra". Ese sería nuestro único mérito posible, pero es un mérito pasivo, para nada esforzado o heroico, sino jubilosamente ineludible. Es Dios quien nos coloca en esta morada y nos regala Sus secretos. Y no podemos sino aceptarlos con gozo. Y compartirlos, en la medida necesariamente modesta que nos pudiera ser dada.

Sí importa decir que el místico, como no queda definido ni atado por ningún atributo exclusivo de Dios, puede expresar la interminable riqueza de su vivencia sirviéndose de un inesperado conjunto de imágenes variopintas e incluso contradictorias. Recordemos la "música callada" y la "soledad sonora" de san Juan, y los versos alucinantes "Mi Amado las montañas", hermanado con la cascada visionaria del *Tarğumān* de Ibn Arabi, igualmente paradójal, pues reconcilia los templos cristianos con la Caaba y la Torá y aun con las *gacelas*, es decir, con la incitante hermosura de las doncellas. Ambos poetas emplearon "dislates"

(*ṣaṭḥ*) para dar una idea de la fluidez cambiante de su conocimiento total en la morada de la unión. También George Herbert cantó al unísono a la "vía láctea" junto al "ave del Paraíso" y la "tierra de las especies". Santa Teresa tampoco estuvo ajena a estos desbordamientos irrestañables: "Con decir disparates me remedio algunas veces, acaéceme muchas, cuando acabo de recibir estas mercedes..." (*Vida XVIII*, 2). Los citados místicos se encuentran en lo que Ibn Arabi denominó como el estado espiritual más profundo posible: el de la perplejidad (*ḥayra*). También yo quedé catapultada mucho más allá del asombro después de degustar el éxtasis. Como Ibn Arabi, me sentí poseedora de un "corazón" -un *qalb*- incoloro y purísimo como el agua, y dotado, por eso mismo, de una capacidad proteica que lo capacitaba para reflejar las continuas manifestaciones que la Divinidad hace de Su propia Esencia en el alma que es capaz de asumir cualquier forma.

Me he estado refiriendo a la infinita variedad de epifanías que el alma recibe de Dios en el momento supremo de la unión. Pero importa recordar que esta reiteración a cada instante de eventos sapienciales no sólo apunta a las noticias que Dios regala al alma, sino que estas noticias confluyen con la certeza de que el cosmos, con toda su atribulante multiplicidad y sus eventos, a menudo tan crueles que desafían nuestra comprensión, queda unificado en la Unidad de Dios. Como purificadas quedan también nuestras propias sombras. Me importa celebrar este extremo místico: en el Ser último todo encuentra sentido.

El receptáculo sublime de las epifanías de la Divinidad que es el hondón de nuestro ser en estado transformante constituye pues no solo el espacio del desposorio espiritual entre Dios y el alma, sino que es a su vez el eje sagrado en el que se armoniza la suprema Unidad de Dios con Su mundo creado. En ese instante en cúspide entendí que todos estamos unidos en Dios, y que todo en el cosmos está unido a Él. De ahí que pudiera acceder de manera vivencial al sentido sagrado del saludo *namasté*: "saludo al Dios que hay en ti", que no es otra cosa que decir: "el Dios que me habita saluda al Dios que habita en ti". El ápice último del alma logra atestiguar la *coincidentia oppositorum* de la tierra y el cielo: lo que Ibn Arabi llamó con gran belleza el "espacio divino de la interconexión". Los místicos sienten, en efecto, que su vivencia resuelve para ellos el enigma del universo, aun cuando no lo puedan articular jamás ni mucho menos convencer racionalmente a los demás de esta Verdad supremamente consoladora.

Sé bien que soy incapaz de explicar la existencia de la injusticia o del mal en el mundo, tema álgido del que la teología y la filosofía se ocupan en la medida en que pueden. Solo soy una testimoniante de un don sobrenatural muy alto. Lo único que sé es que debemos ayudar a redimir las sombras -las nuestras y las de los demás- para conciliarlas con el altísimo Amor de Dios del que somos parte esencial y del que por unos instantes felices hemos podido tener noticia. Dios es un abrazo. Y en ese abrazo el alma tiene la posibilidad de atisbar la redención última por la que clama el universo.

En el instante del éxtasis iba descubriendo todo esto y mucho más de golpe, sin intermediarios y de manera inmediata y conjunta. Sé que reitero esta noción de simultaneidad, pero necesito conllevar con claridad la idea de una vivencia que parecería muy poblada e inconmensurable en su aparente extensión pero que, sin embargo, estuvo fuera del tiempo, pues no tuvo ni antes ni después. Para mí fue algo así como un relámpago, por hacer mía la intuición de Ibn Arabi; a manera de un paroxismo espiritual en el que de súbito accedemos a los secretos más hondos y más luminosos del universo. Esta auto-revelación divina inesperada es una vivencia, en efecto, instantánea y a la vez eterna. Hemos quedado a salvo de tiempo. A salvo de nosotros mismos.

Sé bien que lo que narro podría parecer dramático, por su exuberancia y contundencia, pero no existe nada más sereno y en el fondo más sencillo que ese océano de conocimiento sobrenatural que, como toda experiencia sagrada, me sobrepasó del todo. Recuerdo que lo viví como multiforme y, aun podría decir, metafóricamente, como multicolor, por conllevar algo del dinamismo inherente de una experiencia que estuvo ajena a toda imagen y a toda posible adjetivación. Y, a la vez, nada más centrante e inmóvil que Dios, pese a que Se despliega generosamente a su criatura como una fuente infinita de sabiduría y de gozo. No puedo decir nada de lo que aprendí allí, tan solo asegurar que lo aprendí para siempre. ...y que acaso podría resumirlo en una sola palabra: Amor.

Vuelvo al recuento de las circunstancias en las que viví el éxtasis transformante en aquel seminario de literatura. De súbito, el estado alterado de conciencia gracias al cual accedí a aquella maravilla de conocimiento abisal en movimiento constante de lecciones infinitas cesó. Y fui devuelta a mi propio ser cotidiano, pero, eso sí, sabiendo que mi ser auténtico era el otro: el divinizado. Tuve que regresar de mi casa verdadera. Me encontré una vez más frente a los alumnos de aquel pequeño seminario de mi Universidad. Thomas Merton se quejó amargamente cuando tuvo que replegarse de nuevo en el estrecho espacio de su propia conciencia: *Heu, recidere in mea compellor! (¡Ay, tener que replegarme una vez más dentro de mí mismo!)*. Pero debo admitir que en aquel instante aun no le di paso a la tristeza de quedar atrapada una vez más en mi propia corporeidad y en las coordenadas trágicas del espacio-tiempo. No: contra lo esperado, con toda tranquilidad retomé el hilo de lo que había estado explicando y terminé la clase. Es que no hay nada más apacible que la experiencia mística.

Nadie parecía haber advertido lo que me acababa de acontecer, salvo una alumna, que se quedó sentada en la mesa rectangular del seminario mientras sus compañeros se alejaban. Silgia Navarro era alguien muy especial para mí, pues habíamos estudiado juntas y compartido nuestros intereses espirituales durante años y ahora, algo tardíamente, se estaba doctorando. (Uso su nombre por su permiso expreso.) Silgia me dijo entonces, con actitud sosegada y sabia, muy como es ella: "me he quedado porque sé que has tenido una

iluminación espiritual, y fue una experiencia tan fuerte que me sentí arrastrada por ella". Sé bien que estuviste en la presencia de Dios". "Vi cuando descendías de regreso a este plano con el rostro lleno de luz. Los compañeros del curso no parecían haber advertido nada. Pero me quedé para que supieras que fui testigo de lo que viviste". Mi amiga y yo hemos continuado compartiendo nuestra complicidad espiritual por décadas, pues también ella había experimentado la iluminación. No es inusual que alguien se sienta arrebatado por el éxtasis de otra persona, máxime cuando la cercanía de almas es muy grande.

Tardé décadas en asumir lo sucedido. Nadie merece una gracia tal, y mi propia condición de estudiosa del fenómeno místico comparado hizo que me fuera particularmente difícil acceder a la aceptación plena de lo sucedido. Admito que tuve, de otra parte, una notable resistencia psicológica: asumir de veras la unión mística transformante implicaba nada menos que cerrar filas con los místicos de todas las épocas y culturas: los mismos que eran motivo de mis cursos universitarios y de mi admiración devota. De verdad: *Domine, nom sum digna...* Muy de verdad.

Varios maestros espirituales me fueron orientando a lo largo del camino espiritual y me ayudaron a comprender sus secretos y sus misterios: dos sacerdotes y un maestro sufí. A su magisterio impagable añadido el acompañamiento solidario de varios compañeros de camino espiritual junto a quienes también he ido creciendo en las sendas del alma. Considero, sin embargo, que el diálogo terapéutico que sostuve por una larga temporada en Boston fue decisivo para permitirme aprehender de lleno y en todas sus consecuencias mi vivencia sobrenatural. Había muchos temores que superar, muchas cosas que entender para una mujer laica como yo, que se enfrentaba a experiencias que entonces consideraba propias de monasterios antiguos o de santos canonizados. Si no apostrofamos nuestros miedos emocionales no estaremos listos para formarnos con provecho con directores de almas enterados.

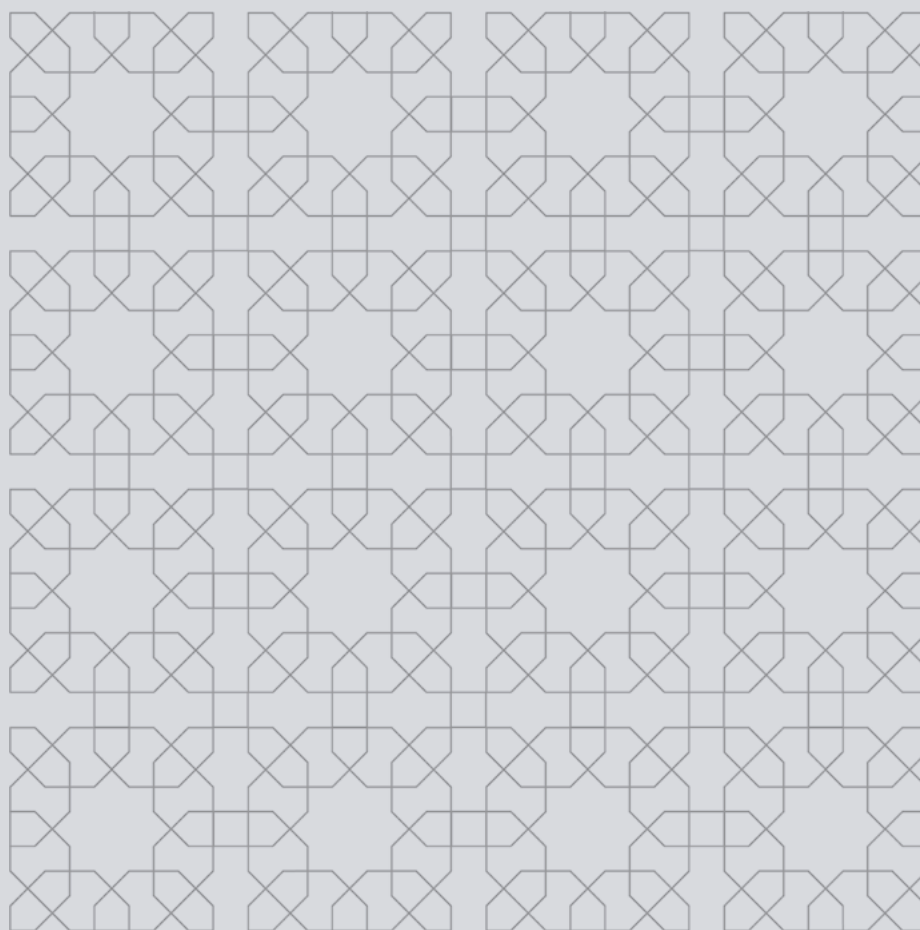
Confieso que llevar a cabo este desvelamiento de mi intimidad espiritual ha sido para mí un esfuerzo que raya en lo heroico. Ardua, atemorizante tarea la de ser escriba del Infinito. Cuando el místico se anima a escribir sobre los procesos de la vida del alma involuntariamente traduce de Dios, pues se transforma en traductor o trujamán -*targumān* diría Ibn Arabi- de Sus secretos. Pero el haber degustado el conocimiento inmediato del Uno -la *ḥikma dawqiyya* o "conocimiento saboreado" de los sufíes -aquella "ciencia sabrosa" de san Juan de la Cruz- nos inclina (aun más, nos obliga) a la tarea de compartir nuestra vivencia con los demás. El único consuelo que tenemos aquí es que la literatura se nos ha vuelto servicio.

Cada místico entenderá la propia tesitura de su servicio a Dios una vez vivido el éxtasis transformante. Para estos casos Ibn Arabi tiene un consejo práctico, basado en un hadiz

⋮

atribuido al Profeta, muy avalado por cierto por los sufíes: "Busca la guía (*istafī*: es decir, 'pregunta por la *fatwa*') de tu corazón, no importa la opinión que puedan darte los demás". En el fondo, la responsabilidad última de la vida espiritual recae en nosotros mismos, y es intransferible, porque Dios nos lleva a cada uno por caminos distintos. Los caminos que mejor -y con más alegría- podemos caminar.

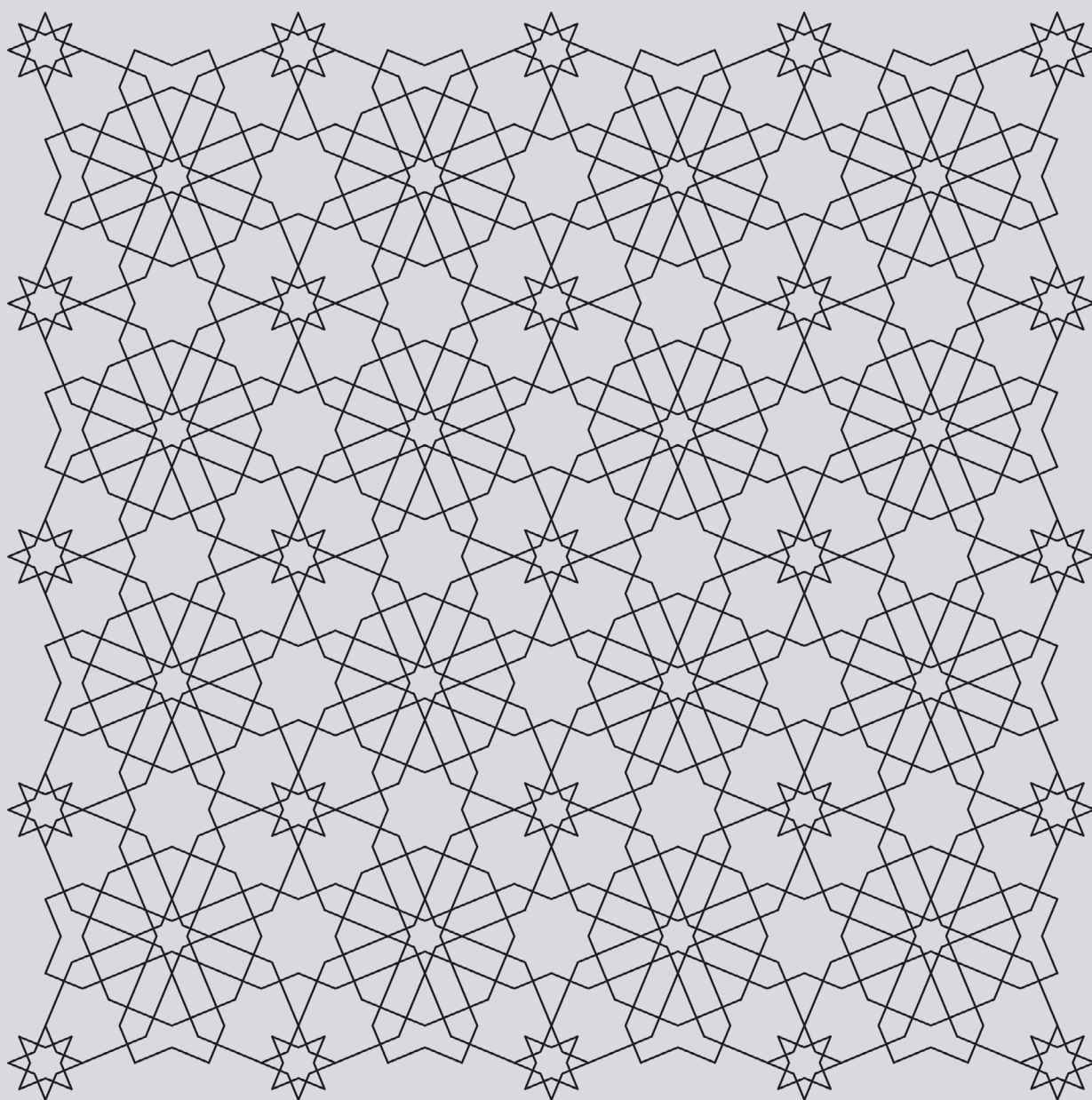
El éxtasis auténtico es una experiencia sustentada en el Amor, que sólo se puede expresar, dirimir y honrar vivencialmente en términos de amor, no importa qué forma tome la expresión de ese amor. Quisiera cerrar estas reflexiones con los versos del Šayḥ al-Akbar, que tanto he amado: *Yo sigo la religión del amor: dondequiera que vayan los camellos del Amor, ahí están mi religión y mi fe.*



LOS ÚLTIMOS GRADOS DEL ESCOCISMO Y LA REALIZACIÓN DESCENDENTE. Reflexiones sobre el capítulo 45 de *al-Futūhāt al- makkiyya* y la masonería Escocista

Michel Válsan

**Edición y traducción anotada de Antonio de Diego González
(Universidad de Málaga)**



Este dossier monográfico sobre Ibn 'Arabī y el siglo XX no puede concluir sin una fuente primaria —además del excepcional testimonio personal de Luce López-Baralt presentado en las páginas anteriores— que ejemplifique el impacto del pensamiento akbarí en la filosofía y el pensamiento del siglo XX. Los editores de este dossier hemos decidido ofrecer una edición y traducción crítica de uno de los textos más interesantes a nivel de encuentros con Ibn 'Arabī en el siglo XX: *Los últimos grados del Escocismo y la realización descendente* de Michel Vâlsan.

Michel Vâlsan (1907-1974) es una figura clave para entender los estudios sobre Ibn 'Arabī en el siglo XX. Ligado a René Guénon (1886-1951), máximo representante de la escuela *perennialista* y uno de los grandes filósofos del siglo pasado, este diplomático y maestro sufi rumano se centró, tras su conversión al islam, en el estudio en profundidad de la obra akbarí. Como bien señala Mark Sedgwick en *Against the Modern World*¹ Vâlsan representa el modelo de un *shaykh* tradicionalista que aceptó lo que significaba el islam declarándose abiertamente musulmán y sin caer en derivaciones particulares como lo hizo Frithjof Schuon. Sus traducciones y estudios permitieron abrir un camino distinto: un Ibn 'Arabī que dialogaba, desde la “ortodoxia” y la tradición islámica, con las diferentes tradiciones espirituales de Oriente y de Occidente.

Este texto que presentamos fue publicado por separado, en un prólogo y tres artículos, en la revista *Études Traditionnelles* en 1953, tras el fallecimiento de Guénon, en forma de respuesta al tradicionalista Jean Reyor. En mi opinión, este monográfico esta serie de textos es doblemente interesante. Por una parte, porque prosigue el debate sobre la «realización descendente» propuesto por el propio Guénon en *Iniciación y realización espiritual*² y con gran generosidad nos ofrece una traducción, bastante acertada, del capítulo 45 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las aperturas de La Meca*). Por otra, porque dirige el debate iniciado en el prólogo akbarí hasta encontrarse con la organización iniciática por excelencia de Occidente: la masonería.

El capítulo 45 de *Futūḥāt* explora como acontece el retorno del iniciado tras haber cerrado todo su ciclo iniciático. Es un texto clave y muy rico a la hora de justificar las doctrinas guenonianas desde un marco netamente tradicional. Ibn 'Arabī justifica, a su vez, todo su discurso en el Corán, en la tradición profética y en la sabiduría de otros sufís de la época. Vâlsan, por su parte, lo usará para hacer ver al lector la posibilidad del fin de la revelación, uno de los argumentos contundentes de las doctrinas islámicas, y la extensión universal del mensaje islámico en tanto propuesta iniciática reconociblemente más allá de la cultura y la religión musulmana. Este punto no es baladí, pues Vâlsan lo relaciona en su texto, desde un

1 M. Sedgwick. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 133-136.

2 R. Guénon, *Iniciación y realización espiritual*. Ed. Juan de la Viuda. Barcelona: A.C. Pardés, 2013, pp. 167-178.

punto simbólico y metafísico, con las tradiciones asiáticas y con el contexto de la tradición occidental.

Así, nuestro autor compara los mecanismos de la «realización descendente» —el volver al mundo cotidiano tras haber alcanzado un ciclo iniciático— descritos por Guénon con el sufismo de Ibn ‘Arabī y, posteriormente, con los llamados últimos altos grados (del 31° al 33°) del Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA), también llamado en el texto Escocismo. La enorme erudición sobre Islam, masonería y símbolos que exhibe Vâlsan ya hace que la lectura de este texto merezca la pena.

De ese modo, Vâlsan recoge el testigo de Guénon en ver las posibilidades de una hermenéutica de la masonería junto a otras vías tradicionales, la cual el francés inició en su obra póstuma *Estudios sobre la Masonería y el compagnonnage* (1973) y que se vio refrendada con dos libros fundamentales: *Consideraciones acerca de la iniciación* (1946) e *Iniciación y realización espiritual* (1952). Un análisis de la orden francmasónica —como podemos apreciar en el texto y en la obra de Guénon— desde una perspectiva iniciática y espiritual, eliminando las connotaciones políticas o politizadas que, por ejemplo, están presentes a menudo en obediencias liberales y continentales. En opinión de Vâlsan, los iniciados en la masonería, en suma, y sobre todo sus grados superiores podrían recibir los «pequeños misterios» como los reciben los *awliyā’* (íntimos de Allāh), pero no un «misterio mayor» como es la propia profecía o el estatus de *avatara* (encarnación terrestre) en las doctrinas hindúes. Sin embargo, los grados superiores tendrían cierto mandato de descender para transmitir o poner en práctica lo aprendido para mejora de la humanidad desde esos «pequeños misterios». Es en la última parte, dónde Vâlsan realiza un análisis muy profundo de esta misión partiendo de la figura del Supremo Consejo del REAA —máximo órgano de gobierno de la institución— y de aspectos simbólicos del ritual de los altos grados del REAA. A lo largo del texto, Ibn ‘Arabī actúa como un refrendo tradicional de las diversas prácticas que, tras el cierre del ciclo iniciático en el grado 30°, se realizan en el seno de la masonería Escocista.

Por último, hay que advertir que el texto está incompleto, pues este tenía que haber tenido una cuarta parte que nunca llegó a publicarse en *Études Traditionnelles*. Circunstancia que no merma su calidad ni su capacidad de debate y sugerencia sobre la historia y la filosofía de la masonería, aunando tradición y contemporaneidad en Ibn ‘Arabī y en la vía que propone el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA).

Sobre la edición y traducción

Como ya se ha explicado, para la edición del texto he utilizado los textos originales de la revista *Études Traditionnelles* (véase bibliografía). Pero más allá de la edición, el verdadero reto ha sido la traducción. Vâlsan no es un autor fácil, pues tiene su propio argot y exige una enorme erudición para poder seguir su discurso. A veces puede llegar a ser oscuro, por lo que he intentado aclarar todo lo que ha estado en mi mano. Para ello, he intentado añadir todas las notas de editor (al pie N.E.) que me han sido posibles para ayudar al lector a clarificar referencias, términos y actualizar la bibliografía que trabaja Vâlsan, señalado la edición en español siempre que sea posible, para un lector actual.

En el apartado masónico he intentado actualizar el léxico, los textos y las fuentes de referencia confrontándolos con ediciones clásicas disponibles en archivo y contemporáneas hispanohablantes, reseñadas igualmente en la bibliografía, y accesibles al lector a fin de que por sí mismo pueda confrontar o ampliar las lecturas que propone Vâlsan en el ámbito masónico.

Para las citas y referencia de René Guénon me he remitido a las *Obras Completas* editadas en 2023 por Javier Alvarado. Esta edición, la primera realizada en español con unos criterios académicos, supone una mejora con respecto a la edición fragmentaria de los escritos de Guénon que había hasta el momento. También se ofrece de forma doble, por razones de practicidad, las citas contenidas en el volumen editado por Valsân, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, y la ubicación de los textos citados en las *Obras Completas*.

Quizás el artículo más complejo de traducir ha sido *Un texte du Cheikh el-akbar sur la «réalisation descendante»*, pues de inicio implicaba una «re-traducción» de un capítulo de *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn 'Arabī. En este caso he propuesto la traducción española desde la versión francesa de Vâlsan intentando, en todo momento, mantener su estilo y su visión, pero cotejándola con el texto en árabe en la edición crítica de 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb para corregir los mínimos errores y fallos que he podido detectar en el texto de Vâlsan. Tampoco he podido resistirme a actualizar, mayormente en las notas de editor, algunas propuestas de traducciones de términos técnicos de sufismo en consonancia con los estudios de nuestra época. Igualmente está traducido por mí el poema de inicio del capítulo intentando darle un carácter más poético y simbólico. Todas las traducciones del Corán son mías, así como otras traducciones salvo que se diga lo contrario.

Por último, he actualizado las transliteraciones del árabe al sistema del *Azufre Rojo* para darles mayor coherencia frente a la compleja, y por veces caótica, transliteración francesa presentada por Vâlsan —al igual que el propio Guénon— en los textos originales.

BIBLIOGRAFÍA

Textos originales de Vâlsan para elaborar la edición y la traducción

- Vâlsan, M. (1953): «Un texte du Cheikh el-akbar sur la «réalisation descendante ». Texte sur la «réalisation descendante» (Futûhât, ch.45), *Études Traditionnelles*, 4-5, 307, pp. 120-139.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecossisme (1)», *Études Traditionnelles* 308, pp. 161-167.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecossisme (2)», *Études Traditionnelles* 309, pp. 224-232.
- Vâlsan, M. (1953): «Les derniers hauts grades de l'Ecossisme (3)», *Études Traditionnelles*, 310, pp. 266-276.

Bibliografía complementaria y referencias

- El Corán*. Edición a cargo de Antonio de Diego González (2024). Córdoba: Almuzara [en prensa].
- Anónimo (1820): *Tuileur de tous les rites de Maçonnerie*. Documento digital en Internet Archive: <https://archive.org/details/VuillaumeCAManuelMaconniqueOuTuileurDeTousLesRitesDeMaconneriePratiquesEnFrance1820>
- Domènech Gómez, J.L. (2018). *Rituales Altos Grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Grados 4º al 33º*. Oviedo: Masónica.
- Guénon, R. (1995): *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Ed. Michel Valsân. Barcelona: Paidós.
- Guénon, R. (2023): *Obras completas*. Edición de Javier Alvarado. 24 vols. Madrid: Sanz y Torres.
- Ḥallāğ. Dīwān (2021). Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta.
- Ibn ‘Arabī, M. (2013). *al-Futūḥāt al-makkiyya*. 12 vols. Ed. Crítica de ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb. El Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Ibn ‘Arabī, M. (1992), *La Parure des abdāl (Ḥilyat al-abdāl)*. Trad. M. Vâlsan, París, Les Editions de l'Oeuvre.
- Sánchez Casado, G. (2009): *Los altos grados de la masonería*. Madrid: Foca-Akal.
- Sedgwick, M. (2004): *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Vâlsan, M. (1951). “La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident”. *Études Traditionnelles*, 293, pp. 213-255.

LOS ÚLTIMOS GRADOS DEL ESCOCISMO Y LA REALIZACIÓN DESCENDENTE

[1]

Un texto del Šayḥ al-Akbar sobre la «realización descendente»

El volumen póstumo de René Guénon con sus artículos sobre la iniciación¹ concluye con el capítulo titulado *Realización ascendente y descendente*, en el cual se expone el aspecto más universal y, al mismo tiempo, más misterioso de la realización espiritual. La cuestión de la «realización descendente» ha suscitado un interés doctrinal excepcional en todos los lectores de *Estudios Tradicionales* desde la publicación del citado artículo en 1939. René Guénon fue la única persona en Occidente que no sólo la identificó y formuló en términos apropiados, sino que la trató de forma inteligible a la luz de los principios metafísicos. Parecía que este punto, incluso en las doctrinas orientales, nunca había sido objeto de una exposición adecuada. A este respecto, René Guénon decía:

Por el contrario, en lo que concierne a la segunda fase, la de «descenso» a lo manifestado, parece que no se haya hablado de ella sino más raramente y, en muchos casos, de una manera menos explícita, a veces incluso, podría decirse, con una cierta reserva o una cierta vacilación, que, por lo demás, las explicaciones que nos proponemos dar aquí permitirán comprender.²

Las explicaciones que entonces dio René Guénon mostraron, en primer lugar, una cierta dificultad para captar este aspecto de la realización y el constante riesgo de generar graves malentendidos y, en segundo lugar, la necesidad de velar el aspecto «sacrificial» que el ser presenta en esta fase de realización.

Sin embargo, estamos en condiciones de dar a conocer un texto, único en esta materia, del Šayḥ al-Akbar que expone los diferentes casos de realización descendente según lo que el islam

1 René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, publicado por Chacornac Frères. [N.E. La edición española, ya citada, se corresponde con el volumen XXIII (*Iniciación y Realización Espiritual*) de las *Obras Completas*].

2 N.E. En la edición española —de donde hemos tomado la cita— corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXIII, p. 243.

nos ofrece. Se trata de un capítulo de *Futūḥāt*³, el cuadragésimo quinto, y tenemos motivos para pensar que René Guénon no lo conocía, al menos en la época en que escribió el estudio del que hablamos. Lo que nos autoriza a decir, en primer lugar, que René Guénon sólo había previsto, según los términos de la tradición islámica, como casos de realización descendente los del nabí y el *rasūl*, respectivamente el «profeta» y el «enviado» divino, dejando expresamente de lado el del *walī*, es decir, el «santo».⁴ Pero incluso este último, cuando se trata de un ser que ha logrado la Unión designada más comúnmente con el término *wuṣūl* «llegada», puede ser «enviado de vuelta a la creación» para cumplir una «misión» divina. «Esta misión» no ocurre en el caso del *walī*, que es un «legislador», si bien si acontece en el caso del nabí y del *rasūl* (entendiendo estos términos en su acepción general, porque de hecho aún habría que hacer algunas distinciones), sino sólo la de un «heredero (*wārīt*)» encargado de preservar y vivificar la ley existente, así como de guiar y dirigir a la Creación hacia Allāh».⁵ Ahora, en el texto del Šayḥ al-Akbar, este caso está especialmente previsto por la razón evidente de que, después del «Sello de la Profecía» que fue *sayyidu-nā* Muḥammad, tan sólo queda la posibilidad de la realización descendente de los *walī-wārīt*⁶, que, hay que señalar, puede proceder incluso de una «elección preferente» del ser. Otra razón, que nos hace pensar que René Guénon no conocía este texto, es terminológica, y este punto debe aclararse aquí en cualquier caso para permitirnos ver que, a pesar de las diferencias bastante notables de expresión, no hay en realidad ninguna divergencia de fondo entre su exposición y la del Shaykh al-Akbar.

Para este último, la realización descendente se designa con los términos de «retorno» (*ruḡūʿ*) o, más exactamente, de «retorno hacia la creación» o, en la medida en que se considera que el mismo hecho procede de una orden divina de «retorno hacia la creación» (*ar-raddu ilā l-ḥalq*). René Guénon, preocupado por poner de manifiesto la continuidad del proceso integral de realización, utilizó la representación de una marcha circular para la explicación de este proceso: «ascendente» para la primera mitad y «descendente» para la segunda. Esta perspectiva le permitió evitar la idea de una «regresión», pero le llevó a excluir los términos de «retorno». Por otra parte, el Šayḥ al-Akbar utiliza la expresión «retorno» sin el matiz

3 N.E. Vâlsan se refiere a la obra de Ibn ʿArabī *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las aperturas de La Meca*), quizás el texto más importante del maestro andalusí. La edición de referencia es la preparada por ʿA. Maṣṣūb: M. Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. 12 vols. El Cairo: General Egyptian Book Organization, 2013.

4 N.E. Esta traducción que hace Vâlsan no es del todo correcta, aunque es cierto que está muy generalizada. Sería más correcto, de acuerdo con la doctrina islámica, traducirlo como «amigo» o «íntimo».

5 Sin embargo, este caso está en cierto modo «reservado» en la exposición de René Guénon por esta frase: «Un ser no puede ser *walī* más que «por sí mismo», si se le permite expresarse así sin manifestar nada fuera de él». El hecho de que el *walī* sólo pueda serlo «para sí mismo» implica que también puede serlo para los demás, y éste es el caso de los *wārīt* en misión.

6 N.E. Una traducción en español sería los «íntimos herederos».

peyorativo que tiene «volver atrás», la cual correspondería a una «regresión». Esto se explica por el hecho de que utiliza el simbolismo de la pendiente que hay que escalar y la cumbre de la que se puede «regresar» con la «misión», y también el simbolismo de «hacia la creación».

Pero lo que concilia, fácilmente, las dos perspectivas y sitúa, al mismo tiempo, el alcance exacto de los términos utilizados en ambos casos es que el Šayḥ al-Akbar precisa que este «retorno» se hace «sin descender del *maqām*⁷ adquirido», idea que corresponde exactamente a la preocupación de René Guénon por excluir la idea de «regresión espiritual».

Antes de dejar que el lector aborde el texto que presentamos, haremos algunas observaciones más. Lo que caracteriza el estudio de René Guénon es la demostración según principios metafísicos de este aspecto de la realización suprema. Esta demostración se echa en falta en el texto del Šayḥ al-Akbar. A este respecto, sólo indica que el motivo del Retorno es la búsqueda de la Perfección o Cumplimiento Total (*al-kamāl*), que en el caso de los *walī-wārīt* se explica como «totalización de la herencia profética». En segundo lugar, el Šayḥ al-Akbar, que tampoco muestra el aspecto de «víctima sacrificial», aspecto que, por otra parte, incluso donde sería más discernible, queda velado por esta idea del «cumplimiento total», la cual se aplica sobre todo a «describir» cómo se realiza la cosa y cuáles son los posibles casos de «retorno» a la creación. Para ser completamente completos en el paralelismo que trazamos entre las dos presentaciones, habríamos tenido que dar una visión general de la parte que falta según la enseñanza del propio Šayḥ al-Akbar, tal y como se puede derivar de otros pasajes de las *Futūḥāt* o de algún otro de sus escritos. Pero esto requeriría una elaboración demasiado grande, exigida sobre todo por las diferencias de perspectiva y terminología, para que lo hagamos en esta ocasión.

El texto que vamos a leer es también interesante como enumeración de las diferentes categorías de *wāṣilūn* (sing. *wāṣil*) o «llegadas a Allāh», así como los atributos espirituales que los califican.

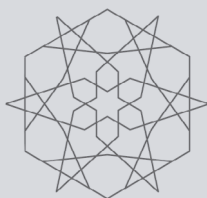
Al mismo tiempo, hemos de señalar que este documento tiene hoy cierto interés en el orden de los estudios masónicos tradicionales. En una nota del artículo en cuestión, René Guénon había establecido una correspondencia entre los tres últimos grados de la masonería Escocista y la realización descendente. Esta referencia fue utilizada por el Sr. Jean Reyor⁸ para apoyar ciertos puntos de vista en cuanto a la «predisposición» de la organización masónica para recibir la adición de un punto de vista puramente metafísico, además del punto de vista

7 N.E. Podría traducirse como «posición espiritual».

8 *Aperçus sur l'Initiation* (XII). *Et. Trad.*, Dic. 1951.

cosmológico que es propio de las iniciaciones de oficios. Es a nosotros a los que el Sr. Reyor respondía así de forma más concreta y expresa, porque en un artículo anterior⁹, también habíamos previsto tal adición, al tiempo que decíamos que, de ser posible, se trataría más bien de una «superposición» en relación con lo que constituye el punto de vista masónico, que de un desarrollo normal de las posibilidades de este último.

Los elementos tradicionales encontrados en el texto del Šayḥ al-Akbar nos permiten reconsiderar esta cuestión desde un ángulo especial, el de la dificultad del comienzo de una «iniciación en el sentido ordinario» frente a la «realización descendente», y ver al mismo tiempo qué sentido puede atribuirse a dicha correspondencia establecida por René Guénon. Por eso, si el valor de esta correspondencia parece evidente e indiscutible desde el punto de vista simbólico, no se puede decir lo mismo de las consecuencias que algunos creen poder extraer de ella, sobre todo si no se determina exactamente el alcance de las consideraciones desarrolladas por el propio M. Reyor. Ya volveremos a tratar esta cuestión en el próximo número de esta publicación.



⁹ *La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident. Et. Trad.* julio-noviembre 1951.

.....

FUTŪḤĀT. Capítulo cuadragésimo quinto¹⁰

Sobre el profundo conocimiento de quien retorna después de haber llegado y quien le hace retornar

Es tu existencia mandato confirmado,
 si usas la inteligencia, por signos detallados.
 ¡Oh, humanidad! ¿Acaso os decepciona
 vuestro Señor?¹¹ ¡Contempla cómo todo se eleva y desciende!¹²
 Si tienes intelecto, comprensión y sabiduría
 habrás de conocer lo que ayer no conocías.
 Con ese conocimiento está tu percepción, así recibe
 cercanía o lejanía para lo que tú hacías.
 Tiembla ante tu Señor, quien ejerce su mandato con detalle encontrándose juntos,
 pues Él es aquel quien es de Sus criaturas el mejor y el más bello.
 Si, sin pesar, estás hoy ahí,
 quizás, entonces, te alcance la buena nueva, la felicidad ansiada.
 Pues, en verdad, la Majestad verdadera y absoluta toda medida supera
 y la Creación concluye cuando Él gusta y lo separa.
 Cuando el Maestro conduce los corazones de Sus criaturas
 hacia sí y decide lo que Él quiere.
 Aquel que Él quiere a su lado es honrado
 y Él hace retornar a la Creación a quien quiere y lo ha esperado.
 Sea un profeta, un mensajero o un heredero
 así, además de estos tres ya hay otro igual.

.....
 10 N.E. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. 2, pp. 37-42.

11 Cf. Corán 82:6-7: ¡Oh, humanidad! ¿Acaso te decepcionó tu Señor, el Generoso, que te creó, que te dio forma y te armonizó? [N.E. En el texto original solo se cita la aleya sexta, yo he añadido también la séptima para que se comprenda mejor].

12 Lo que se dice aquí de que las cosas «suben y bajan» podría ser ya una alusión a la «realización ascendente y descendente».

Y tan solo queda hoy uno y es heredero de todos ellos

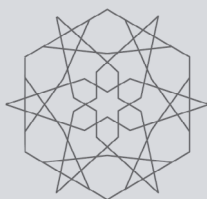
pues los dos anteriores partieron¹³ y a ellos no les es igual¹⁴.

¡Alabado sea Aquel que favoreció con la quietud al íntimo,

deléitese en la excelencia aquel que ya está en ella.¹⁵

El Mensajero de Allāh¹⁶ dijo: «Los sabios son los herederos de los Profetas, pues, los Profetas no dejan en herencia dinares o *dirhams*, sino conocimiento». Desde el comienzo de su camino, al Profeta se le favoreció por seguir la religión (*milla*) de Abrahán, el Amigo de Allāh.¹⁷ Solía retirarse a la Cueva de Hira¹⁸ donde se dedicaba a Allāh por un don providencial hasta que fue visitado repentinamente por la Verdad Divina (*al-Ḥaqq*).

El Ángel (Gabriel) vino de parte de Allāh para saludarlo como el «Enviado Divino» (*ar-Risāla*) y para informarle que había sido investido con la «Profecía» (*an-Nubuwwa*).¹⁹



13 Después de *sayyidu-nā* Muḥammad, el legítimo Sello de la Profecía, no habrá ningún otro «profeta» o «enviado» que traiga una nueva Escritura.

14 Esto es una alusión al pesar de los santos por no poder acceder al privilegio profético después del «Sello de la Profecía».

15 Alusión al siguiente hadiz: “A la derecha de *al-Raḥmān* y Sus dos manos hay una mano derecha, hombres que no son ni «profetas» ni «mártires», y cuyo brillo de rostros ciega a los que les contemplan. Son envidiados por los «profetas» y los «mártires» por su ubicación y proximidad a Allāh —¡que sea glorificado y magnificado!— se preguntó: “Oh, Mensajero de Allāh, ¿quiénes son estos?” Respondió: Son personas de tribus dispares, que se reúnen para el *dikr* (recuerdo) de Allāh, y eligen las palabras más exquisitas, como el que come dátiles y elige los mejores”.

16 N.E. Para aligerar el texto he eliminado las saluciones islámicas.

17 La religión de Abraham (*millat Ibrahim*) es la *ḥanīfiyya*, la Vía del monoteísmo puro, es decir, la vía del *Tawḥīd* metafísico. Cf. Corán 2:129: «La creencia de Ibrahim es la de *hanīf* y él no era un idólatra».

18 En una de las montañas cercanas a La Meca. [N.E. Válsan comete un error con el número de aleya, en realidad es Corán 2: 153]

19 Según un hadiz, el Ángel había dicho: “Oh Muḥammad, Allāh te envía Su salvación y te dice: «Tú eres Mi Mensajero para los jinetes y los hombres». Impúlsalos hacia la palabra *Lā ilāha illā Llāh* (Ningún dios sino Allāh, [Absoluto y Universal])”.

.....

Cuando este hecho quedó firmemente establecido en él²⁰, fue enviado «a todos los hombres»²¹ como «testigo (*naḍīr*) y portador de la buena nueva (*bašīr*) y como aquel que avisa (*dā'ī*), eres quien llama a Allah con Su permiso, eres como un candil que ilumina (*ṣirāḡ munīr*)» (Corán 33: 45-46). Entonces, el Mensajero transmitió el Mensaje (*ar-risāla*), cumplió el mandato otorgado (*al-amāna*) y «Sea esta mi Senda, con profunda visión, mis seguidores y yo invitamos a ir hacia Allah» (Corán 12: 108). El heredero universal (*al-wārīṭ al-kāmil*) de los santos (*al-awliyā'*) es aquel que se consagra a Allāh según la Ley del Mensajero hasta que Allāh «abra» en su corazón la comprensión de lo que reveló a Su Profeta y Mensajero, Muḥammad.

Esta «apertura» se produce a través de una «divina hierofanía» (*taḡallī ilāhī*) en su interior, de la que para él resulta la comprensión el Libro revelado, y el íntimo se sitúa entonces en el rango de «aquellos a los que Allāh habla» (*al-muḥaddatūn*) en esta comunidad tradicional (el islam).²² Este acontecimiento es similar a la venida del Ángel al Mensajero de Allāh (que Allāh rece sobre él y lo salude). Luego Allāh lo envía de vuelta (*radda-hu*) a la Creación para guiarlas hacia lo que les hará reconciliar sus corazones con Allāh (*ṣilāḥ qulūbi-him ma' Allāh*), para discriminar sus pensamientos loables (*al-khawātir*) de los censurables²³ y para explicarles los propósitos de la Ley y qué reglas son transmitidas con seguridad por el Mensajero de Allāh y cuáles no. El heredero hace todo esto como resultado de: «encontraron a uno de Nuestros sirvientes, lleno de Nuestra *rahma*, al que le enseñamos Nuestro conocimiento» (Corán 18: 65).²⁴ De esa forma, eleva las aspiraciones de las criaturas por la búsqueda más excelente y la posición más santa, haciéndoles desear lo que está con Allāh, tal como hizo el Mensajero de Allāh al difundir su mensaje. Pero el heredero ni introduce ninguna ley nueva ni deroga ninguna norma jurídica firmemente establecida, tan sólo aclara porque en cuanto

20 Alusión al hecho de que el Profeta, invitado por el Ángel a recitar la Escritura que le presentó y que constituyó el comienzo de la revelación, se recusó tres veces respondiendo: «No sé leer». Esta respuesta en su sentido exotérico se explica por el hecho de que el Profeta no sabía leer; en el sentido iniciático y metafísico, significa que el Profeta se situaba en un nivel superior de conocimiento, ontológicamente anterior a la distinción de las letras trascendentes. Sólo cuando, después de la tercera recusación, después de que el Ángel hubiera repetido el «abrazo» y el «envío» o «relajación» (*al-irsāl*), consiguió repetir las palabras del Ángel y la Escritura: «¡Lee! En el nombre de tu Señor, que creó al ser humano de un coágulo de sangre. ¡Lee! Que tu Señor el más Generoso es que enseñó las artes del cálamo que enseñó al ser humano aquello que no sabía» (Corán 96:1-5).

21 Cf. Corán 34:27: «Y no te hemos enviado a ti sino como portador de la buena nueva y como aquel que avisa a la humanidad por completo, pero la mayoría de la humanidad no lo conoce» [N.E. De nuevo, Vâlsan comete un error y la aleya correcta es 34. 28]

22 Para el significado del término *muḥaddat*, véase el hadiz sobre 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb: «Si en esta comunidad hay *muḥaddatūn*, 'Umar es uno de ellos».

23 Esto es lo que se llama en la doctrina cristiana «el discernimiento de los espíritus».

24 Los términos de la aleya se aplican según la interpretación dedicada al Ḥiḍr; y relativa a la Ciencia *ladunnī*, la «Ciencia de Nuestra Parte».

a su conocimiento se debe a «pero tú no dudes sobre eso, ciertamente, la Verdad es de tu Señor» (*‘alā bayyina min Rabbi-hi*²⁵) y «con profunda visión» (*‘alā baṣīra*).²⁶ Un testigo divino (*šāhid*) también garantiza la sinceridad de su cumplimiento.²⁷

Esto es lo que se asoció con el Mensajero de Allāh en la función de exhortar a Allāh, en el siguiente verso: «Sea esta mi Senda, con clara evidencia, mis seguidores y yo invitamos a ir hacia Allah» (Corán 12: 108). Los que «siguen» al Mensajero son los *herederos* que exhortan a Allāh basándose en dicha visión. Estos *herederos* se han asociado, de nuevo, de forma general con los Profetas, tanto con los favores como con las pruebas de los Profetas, en el versículo que dice: «Ciertamente a los que son cañes con los Signos de Allah y sin legitimidad matan a los profetas y a los hombres que ordenan lo justo para la humanidad» (Corán 3: 21). Los hombres «que ordenan lo justo» son los *herederos* que están así próximos a los juicios de los Profetas, como lo están al deber de exhortar hacia Allāh.

Nuestro Šayḥ Abū Madyan²⁸ solía decir: «Uno de los signos de la sinceridad del deseo del aspirante hacia Allāh es su huir de la Creación»; esto corresponde al estado del Mensajero de Allāh que solía aislarse de los hombres en la Cueva de Hira para dedicarse a Allāh, antes de que fuera visitado repentinamente por Allāh. Entonces, el Šayḥ Abū Madyan dijo: «Y uno de los signos de la sinceridad de su huida de la Creación es el hecho de que sólo está para Allāh». Así, el Mensajero de Allāh no dejó de dedicarse a Allāh en su retiro hasta el momento de la visita divina. Por último, el Šayḥ concluyó: «Y entre los signos de su sinceridad al ser para Allāh está su regreso a la Creación». Con ello, el Šayḥ apuntó al envío del Profeta con el mensaje dirigido a los hombres, que en el caso de los *herederos* corresponde a su delegación con la función de guía y preservación de la Ley entre la Creación. Con esta última afirmación, el Šayḥ quiso indicar la plenitud de la herencia Profética (*kamāl al-wirt al-nabawī*), pues además Allāh tiene siervos a los que lleva a Su casa, cuando los visita, y no los devuelve al mundo, sino que los hace ocuparse sólo de Él. Este otro caso se ha dado a menudo, pero la plenitud de la herencia profética consiste en el «retorno a la Creación» (*al-ruḡū‘ ilā l-ḥalq*).

Si te molestan las palabras de Abū Sulaymān ad-Dārānī²⁹ que dijo: «Si hubieran llegado hasta allí, no habrían vuelto», tienes que entender que estas palabras se refieren sólo a los que vuelven a sus deseos naturales y a su gozar, y a lo que habían dejado por su conversión

25 Cf. Corán 11: 17.

26 Cf. Corán 12: 108; el versículo se citará más adelante en el texto.

27 Cf. Corán 11: 17.

28 Abū Madyan Šu‘ayb murió en 598/1193, está enterrado en Tremecén (Argelia).

29 Abū Sulaymān al-Dārānī (nacido en 140/757 en Wāsiṭ y fallecido en 215/830).

anterior a Allāh. En cuanto a «volver de Allāh» con la guía, no es el caso aquí, pues dice: «Si hubiera habido un destello de la Verdad Esencial (*al-ḥaqīqa*) brillando sobre ellos, no habrían vuelto a las cosas de las que se habían arrepentido a Allāh, aunque vieran el rostro de Allāh en ellas, pues la morada de la obligación legal (*al-taklīf*) y el decoro espiritual (*al-adab*) se lo habrían impedido.

Otro gran personaje, cuando se le dijo: «Tal afirma que ha llegado allí (que ha logrado la Unión)», replicó: «(Ha llegado) al Fuego del Infierno (*ilā al-saqar*)». Se refería a alguien que imaginaba que Allāh estaba dentro de unos límites para poder llegar a Él —cuando Allāh ha dicho: «Él está con vosotros dondequiera que estéis» (Corán 57:4)— o que pretendía que hay un «algo» que, una vez «alcanzado», le eximía del sometimiento a las prescripciones relativas a los actos, y que, en consecuencia, las obligaciones legales ya no le concernían —mientras que, sin embargo, sigue teniendo la comprensión de lo que es la obligación legal— y que es la llegada (*al-wuṣūl*) la que se la habría conferido. Por eso, el Šayḥ había dicho: «¡Ha llegado al Fuego del Infierno!». Esto significa que la cosa no era exacta (como se pretendía), sino que la llegada a Allāh implica el paso de todo lo que está fuera de Él, hasta que el hombre llega a sacar de su Señor. Esto es algo que los iniciados no lo discuten, no hay divergencia en este sentido.

Nuestro Šayḥ Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Yaḥluf al-Kūmī solía decir: «Entre nosotros y Allāh buscado hay una pendiente (*aqabah*) difícil de subir. Estamos en el fondo de la pendiente, según la naturaleza. Seguimos subiendo para llegar a la cima, y cuando llegamos al punto en que podemos mirar lo que está más allá, no volvemos, porque lo que está más allá impide cualquier retorno». Esto concuerda con el dicho de Abū Sulaymān ad-Dārānī: «Si hubieran llegado —a la cima de la ladera— no habrían regresado». Los que regresan lo hacen antes de haber llegado a la cima y, por tanto, sin haber visto lo que hay más allá.

La causa que determina el retorno (de la propia cumbre) es sólo la búsqueda de la perfección o del cumplimiento total, pero este «retorno» se realiza sin descender de ella, sino exhortando desde este mismo *maqām*³⁰, lo que vuelve a la noción coránica de «profunda visión» (*'alā baṣīra*). Allí ve, y también conoce a los que exhorta, según una determinada visión.

En cuanto a «el que no se despide», no tiene «su faz hacia el mundo» y «ahí» se queda en el lugar. Por eso, también se le llama el *wāqif* (el que se detiene)³¹ porque estando detrás

30 Aquí vemos precisamente que el Šayḥ al-Akbar utiliza la noción de «retorno sin descenso», para marcar que la realización alcanzada no se pierde por el hecho del «retorno».

31 Es a este caso al que René Guénon aplica lo que dice sobre el *walī* (*ib.*, p. 223-4). [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas XXIII*, pp. 255-256].

de la cima ya no hay «sujeción a la Ley» (*taklīf*)³² y no baja más de la Cima, salvo el que perezca.³³ Pero entre los *wāqifūn* (plural de *wāqif*), hay algunos que se «aniquilan» (*mustahlak*) en lo que contemplan allá arriba.³⁴ Un número de hombres espirituales han estado en este caso. Tal estado duró mucho tiempo para Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Este era también el estado de Abū ‘Iqāl al-Magribī³⁵, y otros como él. Ahora que te he enseñado el significado de la llegada a Allāh, debes saber también que las llegadas (*al-wāṣilūn*, sing. *al-wāṣil*) pueden ocupar diferentes grados:

Algunos «llegan» a un Nombre de la Esencia (*ism dātī*), un nombre que sólo les da pruebas sobre Allāh como Esencia. Estos Nombres tienen un papel análogo al de los nombres propios en los hombres, pues no designan ninguna idea (cualitativa) sino sólo la identidad personal.³⁶ El estado de tales seres es la «aniquilación» (*al-istihlāk*), así es este el estado de los ángeles conscientes de la Majestad de Allāh (*al-malā’ika al-muhayyamūn fī ḡalāl Allāh*) y de los ángeles querubines (*al-malā’ika al-karūbiyyūn*), que no conocen más que a «Él» y que nadie más que «Él» conoce.³⁷

32 Este estado corresponde a la Liberación en todos los sentidos de la palabra: liberación del estado de encadenamiento en la manifestación, y liberación de la atadura legal aplicada al ser en su estado manifestado. El ser «permanece» ahí fuera de la restricción legal en la medida en que su conciencia ha surgido del estado manifestado. Pero si vuelve al estado de autoconciencia o «a la comprensión de lo que es la obligación legal», como dijo antes el Šayḥ al-Akbar, necesariamente vuelve a caer bajo la autoridad de la Ley (sharīa).

33 Esta última mención no puede entenderse, evidentemente, como un cese del Estado Supremo para la conciencia del ser entregado, sino como un cese de la participación del ser formal y manifestado en ese Estado, pues como resultado de la muerte, la envoltura del ser se desprende de la realidad esencial del mismo.

34 Este es, por supuesto, el estado de extinción completa (*al-fanā’*) de la conciencia del ser distintivo, que en otro aspecto corresponde a la Permanencia por Allāh (*al-baqā’ bi-Llāh*) del ser verdadero.

35 Abū ‘Iqāl al-Magribī es el caso más famoso de este *hāl* de extinción contemplativa. Se dice que permaneció en La Meca en este estado, sin ningún alimento, durante tres o cuatro años antes de morir. Cf. *Futūḥāt*, cap. 192, sobre la noción de *ḥāl*. [N.E. En la edición de Manšūb la referencia es Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 6, pp. 124-127]

36 Esto incluye el nombre divino «Allāh» o el pronombre divino *Huwa* (lit. Él).

37 Los Ángeles *muhayyamūn* corresponden probablemente a los Serafines de la angelología cristiana, de los que se dice que son «Espíritus que arden en fuego y amor», mientras que los Querubines, en la misma doctrina, están «llenos de Ciencia divina». Sobre la analogía, en este estado, entre los seres humanos y los ángeles mencionados, podríamos citar este texto de San Agustín: «Los *Querubines* significan la Sede de la Gloria de Dios y se interpretan como la Plenitud de la Inteligencia. Aunque sabemos que los *Querubines* se celebran como poderes y virtudes celestiales, si lo deseas, tú también puedes ser uno de los Querubines. Pues si *Querubín* significa Sede de Dios, recuerda que la Escritura dice: «El alma del justo es la Sede de la Sabiduría» (*Sal.* 79:2: «El que se sienta sobre los Querubines»)). La palabra de la Escritura (*Sap.* 7) citada por San Agustín tiene un equivalente islámico en el hadiz: «El corazón del creyente es el Trono *de al-Raḥmān*».

Así, hay quienes «llegan» a Allāh en relación con el Nombre que les ha unido (metódicamente) a Él³⁸ o en relación con un Nombre que les ha sido revelado de Allāh y que extraen del Nombre que les ha unido (metódicamente) a Él.³⁹ Estos dos casos de hombres —o más bien «seres humanos», ya que también puede haber casos de mujeres— se definen de la siguiente manera:

Cuando la llegada ha resultado del Nombre que los ha unido (metódicamente) a Él, lo ven a través de un «ojo de la certeza» (*ʿayn yaqīn*).⁴⁰ Ahora bien, este Nombre designa o bien una «cualidad de acción» (*ṣifa fiʿl*) como los Nombres: *al-Hāliq* (el Creador), *al-Bārī* (el Productor), o bien una cualidad de Atributo como los Nombres: *al-Šakūr* (el Agradecido), *al-Hasīb* (el que lleva la cuenta), o una «cualidad de Trascendencia absoluta» (*ṣifa tanzīh*) como el Nombre *al-Ganī* (el potentado). En cada caso, el ser será según lo que confiere la verdad propia del Nombre divino correspondiente: su «bebida» (*mašrab*), su «sabor» (*dawq*), su «superabundancia» (*rayy*)⁴¹ y su realización (*wuḡūd*) estarán en relación con esta verdad propia, y no excederá lo propio del Nombre respectivo. En nuestra opinión, lo que prevalecerá en él por encima de su «estado» (*ḥāl*) será la verdad propia de dicho Nombre divino, que entonces vincula al ser con el Ser, de modo que será llamado en relación con este Nombre, por ejemplo: *ʿAbd aš-Šakūr* «el Siervo del Agradecido», *ʿAbd al-Bārī* «el Siervo del Productor», *ʿAbd al-Ganī* «el Siervo del Rico», *ʿAbd al-Ġalīl* «el Siervo del Majestuoso» o *ʿAbd ar-Razzāq* «el Siervo del Proveedor».

Cuando la Llegada ha sido provocada por otro Nombre que el que ha vinculado a los iniciados con Allāh, entonces estos seres traen una «ciencia extraña» (*ʿilm garīb*) que no incluye su estado espiritual (*ḥāl*) y esta «ciencia» deriva de la verdad de este otro Nombre. Estos seres profesan entonces en su *maqām* (estación espiritual) otorgada por la una ciencia extraña (*garāʾib al-ʿilm*). Así, sucede que su ciencia es discutida por aquellos que no poseen la ciencia de la Vía iniciática (*tarīq al-qawm*). Los hombres ven

38 Tal «nombre» es el que el *sālik* («aquel que progresa» en la vía iniciática) utiliza como medio invocador o de recuerdo (*dikr*).

39 A veces se habla de ese «nombre» como un «nombre inspirado» directamente por Allāh y procedente del *dikr* metódico. Su virtud operativa es mayor por su adaptación más directa.

40 El «ojo de la certeza» es un grado de intuición directa y, como tal, superior a la «Ciencia de la Certeza» (*ʿilm al-yaqīn*), que en el caso que nos ocupa representa la certeza teórica del Principio en cuanto al nombre de la invocación técnica habitual.

41 Estos tres términos se relacionan con el simbolismo del conocimiento iniciático como «bebida». El *mašrab* es más precisamente «lo que se bebe» o «dónde se bebe», el *dawq* es el «paladeo» o el «sabor» en sí, y el *rayy* es el «vertido» de la bebida ebria a través de los confines del recipiente constituido por el «bebedor».

entonces que la ciencia de uno de estos seres es superior a su estado, y este caso es para nosotros más elevado que el del ser que ha logrado su «llegada» en relación con el Nombre por medio del cual estaba unido (metódicamente), pues este último no trae una «ciencia extraña», sin relación con su «estado espiritual efectivo»; en este caso, su «ciencia» aparece a los hombres «inferior» a su estado. Abū Yazīd al-Bisṭāmī narró un dicho que está relacionado con lo anterior: «El Conocedor (*al-‘arīf*) es superior a lo que dice, mientras que el erudito (*al-‘alīm*) es inferior a lo que dice».⁴²

Acabamos de explicar los grados de las «llegadas». Entre ellos, como hemos dicho, hay algunos «que vuelven» (*man ya‘ūdu*), mientras que otros «que no vuelven» (*man lā ya‘ūdu*). Los que vuelven (*al-rāġi‘ūn*) son de dos tipos:

A/ Los que regresan por decisión propia (*iḥtiyāran*), como Abū Madyan.⁴³

B/ Los que regresan a pesar suyo (*iḍṭirāran*) obligados a hacerlo (*mağbūran*), como Abū Yazīd (al-Bisṭāmī).

Este último, cuando Allāh le había atribuido las cualidades por las que debía ser *heredero* — para la guía y la dirección—, en cuanto dio un paso de Allāh, se desmayó y entonces la Voz dijo: «Trae de vuelta a Mí a mi amado, pues no puede soportar estar lejos de Mí». Un ser en tal caso no desea «salir» hacia los hombres, y este es el caso de quien está siempre «en estado de infusión espiritual» (*ṣāhib al-ḥāl*).

En cuanto a los más altos de los hombres espirituales, los Más Grandes, cuando se les confía una misión, se esmeran en ocultar su grado espiritual a los hombres, para aparecer ante ellos en aspectos que no traicionen el privilegio divino del que gozan. De este modo, unen el atributo de exhortación hacia Allāh con el de ocultar su propio grado espiritual.

Entonces exhortan a los hombres mediante citas de hadices con lecturas de libros sutiles, así como mediante historias edificantes sobre maestros espirituales y la gente común los conoce así sólo como «narradores», pero no como si hablaran desde sus estados personales

42 El «conocedor» corresponde aquí a quien ha realizado la Llegada según el «nombre» metódicamente practicado por él, el «Sabedor» a quien la ha realizado por el «nombre excepcional», inspirado. Sobre algunas otras diferencias entre el Conocedor y el Erudito, podemos remitirnos a nuestra traducción de «*La parure des abdāl*» [*El adorno de los Abdāl*] del Šayḥ al-Akbar. [N.E. El texto al que hace referencia Vâlsan corresponde a este libro de Ibn ‘Arabī. *La Parure des abdāl* (*Hilyat al-abdāl*). Trad. M. Vâlsan, París, Les Editions de l’Oeuvre, 1992].

43 Se trata de un caso especial de «retorno» que René Guénon no distinguió: el retorno, o descenso, por opción. Obviamente, este caso es aún más excepcional en cierto sentido, si lo relacionamos con la idea de «sacrificio».

debido a su grado de Proximidad Suprema (*al-qurba*).⁴⁴ Este es el caso necesario de aquellos de los Llegados que han recibido una orden de misión. En cuanto a los que llegan sin haber recibido ninguna orden de este tipo, son como los comunes (iniciados) que no dejan de mantener el secreto de su estado, para que el «mundo» no se forme ninguna idea sobre ellos, ni buena ni mala.

Hay algunos entre los Hombres espirituales que han logrado la Llegada, a los que nada se les revela en cuanto a los Nombres Divinos que los rigen, pero que tienen una «visión» (*naẓar*) de las obras prescritas por la Ley y en base a las cuales han recorrido su camino espiritual. Estas obras se refieren a las ocho partes del cuerpo (sujetas a obligaciones legales): la mano, el pie, el estómago, la lengua, el oído, la vista, las partes pudendas y el corazón. No hay más partes (a considerar) que éstas.

A tales seres, cuando se dan cuenta de su «llegada», se les produce una «apertura» espiritual bajo una relación de correspondencia o analogía (*fī ālam al-munāsabāt*), y en consecuencia «miran» lo que se les ofreció en esta «apertura» cuando «llegaron» a la «puerta» que empujaron.⁴⁵ Cuando se les «abre», saben en lo que se les revela del reino invisible, qué puerta se les ha abierto. Por ejemplo, si su Contemplado (*maṣhūd*) está relacionado con la «mano» según una determinada correspondencia que se les presenta, son «compañero de la mano» (*ṣāhib yad*), si su Contemplado está relacionado con la «vista» según una correspondencia similar, son «compañeros de la profunda mirada» (*ṣāhib baṣar*), y así sucesivamente para todas las partes del cuerpo mencionadas, y cada vez es en el espacio correspondiente donde tienen sus «poderes de asombro» (*karāmāt*), si son Santos (*walī*, plur. *awliyā'*), o sus «poderes milagrosos» (*mu'ǧizāt*) si son Profetas (*nabī*, plur. *anbiyā'*). Es también en dicha especie donde tienen correlativamente sus moradas iniciáticas (*manāzil*, sing. *manzil*) y sus conocimientos (*ma'ārif*, sing. *ma'rifa*). Todo esto queda ilustrado por lo que el Mensajero de Allāh —que Allāh rece sobre él y lo salude— dijo sobre quien, después de realizar su ablución ritual de forma completa, realiza inmediatamente una oración de dos *rak'as*, durante la cual no habla con su propia alma (sino con su Señor). dijo que a éste se le abren las ocho Puertas del Paraíso, para que entre en él por la puerta que elija.⁴⁶ Del mismo modo, este ser (el *wāṣil*) gozará de una

44 El término *qurba* se utiliza a menudo para referirse, de forma encubierta, al estado de Identidad Suprema.

45 Dichas partes de la «forma» del hombre individual tienen sus correspondencias en la Forma del Hombre Universal; el papel de las obras establecidas por la Ley revelada, a cargo de estas partes corporales, es producir la «transformación» (es decir, el paso más allá de la forma individual) de las «facultades» que les corresponden hasta llegar a sus prototipos universales donde aparecen incluso como atributos divinos. Esta idea también se desprende de la continuación inmediata del texto.

46 Cuando el Profeta dijo esto, Abū Bakr preguntó: «¿No hay seres que puedan entrar en el Paraíso por todas las puertas a la vez?» y él contestó: «Espero que tú seas uno de ellos».

«apertura» relativa a los actos de las ocho partes corporales mencionadas —si su pureza es perfecta y su «íntimo secreto» (*sirr*) santificado— en cualquiera de los asuntos conferidos por los miembros obligados a realizar obras legales.

Ya hemos explicado los grados de las obras, según los miembros correspondientes, en nuestro libro titulado «El ocaso de las estrellas» (*Mawāqī‘ an-nuġūm*).⁴⁷ Como resultado de estas «aperturas», Allāh concede a estos seres «luces» (*anwār*, sing. *nūr*) adecuadas a sus casos.⁴⁸ Estas «luces» son ocho y forman parte de lo que se llama el Dominio de la Luz (*ḥaḍrat al-nūr*). De ese modo, hay hombres cuyo don proviene de la «Luz del rayo» (*nūr al-barq*), que es la «contemplación esencial» (*al-mašhad al-dātī*), y esta luz es de dos tipos:

A/ Los rayos que no van seguidos de «lluvia» (*barq ḥullab*);

B/ El rayo que trae «lluvia» (*barq ḡhayr ḥullab*).

Si el Rayo no trae nada, como los atributos de la trascendencia (*ṣifāt al-tanzīh*), es «sin lluvia». Si trae algo, esta cosa tan solo es una, porque Allāh sólo tiene una «cualidad para Sí mismo» (*ṣifa naḥsiyya*), que es idéntica a Su Esencia y no es posible que tenga dos (en este aspecto esencial). Si este rayo se produce para Él, en algún «desvelamiento» (*kašf*), una «enseñanza divina» (*ta‘rīf ilāhī*) no es el «rayo sin lluvia».

Otros de estos hombres tienen su don de la «luz del Sol» (*nūr aš-šams*), otros de la «luz de la Luna llena» (*nūr al-baḍr*), otros de la «luz de la luna incompleta» (*nūr al-qamar*), otros de

47 Esta obra del Šayḥ al-Akbar es una de las más importantes sobre la técnica espiritual. Esto es lo que él mismo dice en las *Futūḥāt*, cap. 68: «Nadie que yo conozca ha utilizado en esta Vía (iniciática) el método que utilizamos en este libro. Lo escribimos en 21 días durante el Ramadán del año 595 en Almería (España). Este libro prescinde de la necesidad de un Maestro (*ustād*), o más bien es el Maestro quien lo necesita, pues el Maestro puede ser «alto» o «superior», y este libro está en un nivel superior al del Maestro y no hay nivel superior al de este libro, en la vía tradicional (sharía) en la que basamos nuestra vida espiritual. Quien pueda obtenerlo, que se apoye en él con la ayuda de Allāh, pues es un libro de inmenso beneficio. No habría tenido que indicar el valor de este libro si Dios no se me hubiera aparecido dos veces en un sueño y me hubiera dicho: “Aconseja a mis siervos”, y lo que acabo de decir es uno de los consejos más importantes que puedo darte. Es Allāh quien ayuda con Su Don, y en Su Mano está la guía. No tenemos nada que ver con ello». Para comprender exactamente el alcance del consejo dado por el Šayḥ al-Akbar, es necesario añadir que el beneficio indicado sólo puede ser alcanzado, fuera de la guía de un maestro, por seres de calidad excepcional, o incluso teniendo ya un cierto grado de eficacia espiritual. Además, en sus otros escritos, el propio Šayḥ al-Akbar enseña comúnmente, de acuerdo con la regla general, que, sin la guía de un maestro, el *murīd* (aspirante) o el *sālik* (practicante de la Vía) no puede alcanzar la realización regular, y mucho menos alcanzar la meta final de la Vía. [N.E. La referencia a este fragmento citado por Válsan se encuentra en Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 2, p. 268].

48 Los dones divinos de luz de los que se hablará son, pues, un complemento de las «aperturas» mencionadas.

la «luz del creciente lunar» (*nūr al-hilāl*), otros de la «luz del candil» (*nūr as-sirāğ*), otros de la «luz de las Estrellas» (*nūr an-nuğūm*), otros de la «luz del Fuego» (*nūr an-nār*). No hay más «luces» que estas. Hemos tratado los grados de estas «luces» en el mencionado libro *El ocaso de las estrellas*.⁴⁹ Las percepciones intuitivas (*idrāk*) de los seres referidos se deben a los grados de sus «luces». Así, los grados se distinguen según las «luces» y los hombres espirituales se diferencian entre sí según las diferencias existentes entre los grados.

Hay otros *wāṣilūn* que no tienen conocimiento en el campo de este *maqām* (de la Luz), ni en el de los Nombres Divinos, sino que su llegada es a las verdades esenciales de los profetas (*ḥaqā'iq al-anbiyā'*) y a sus sustancias sutiles (*laṭā'ifu-hum*). Cuando éstos logran su llegada obtienen «aperturas» según las sustancias sutiles de los Profetas y en la medida de las obras realizadas en el momento de la «apertura» (*fath*) obtenida. Así, a uno se le revela la verdad íntima de Moisés, a otro la verdad de Jesús y así para todos los Enviados y cada uno de estos seres está vinculado al Enviado respectivo por medio de la *herencia* espiritual. Pero todas estas «conexiones» y «herencias» se entienden según la Ley de Muḥammad- en la medida en que ésta confirma las leyes de los profetas anteriores.

Cada uno de estos que ha llegado encuentra entonces que por los actos que le dan la «apertura», ya sea al «exterior» de su ser o a su «interior» ha ejecutado la ley de un profeta anterior. Así, (para tomar como ejemplo la obra espiritual indicada por) la palabra de Allāh: «establece azalá para recordarme» (Corán 20:14), esto se refiere a la Ley de Moisés, y el legislador nos lo ha confirmado (en la ley de Muḥammad) en el caso de quien deja pasar el tiempo previsto para una oración (obligatoria en el día ritual) por sueño u olvido. Los *wāṣilūn* de esta categoría se basan en las sustancias sutiles de los Profetas. Hemos conocido a varios de ellos. Estos *wāṣilūn* no han obtenido ningún «sabor» (*dawq*), ni «absorción» (*šurb*) ni «bebida» (*šurb*) en el asunto del conocimiento relacionado con las «luces» o las «partes del Cuerpo» o los «Nombres Divinos».

Finalmente, hay algunos que ha llegado a Allāh a los que Él concede todos los dones enumerados⁵⁰, a otros dos o más grados de estos dones, según la parte que Allāh haya reservado para cada uno.

49 La posición de estas «luces» parece interpretarse según una cierta analogía entre el microcosmos y el macrocosmos (El «Sol» es igual a Espíritu, la «Luna llena» es como el corazón individual perfecto, etc.). En *Mawāqif an-nuğūm*, el autor da múltiples correspondencias de estas luces con los medios y logros espirituales de varias categorías iniciáticas.

50 El Šayḥ al-Akbar estaba seguramente en esta situación, no sólo por los conocimientos que testimonia en sus escritos a este respecto, sino, incluso, por sus frecuentes aclaraciones sobre su calidad de totalizador del conjunto de las modalidades iniciáticas mahometanas, cualidad que está por otra parte implicada por su posición de «Sello de la Santidad muḥammadiana».

Cualquiera de los seres mencionados cuando es «enviado de vuelta» a la Creación para dirigirlos y guiarlos no puede ir más allá del ámbito de su propio conocimiento (*dawq*) en ningún grado.

¡Y Allāh dice la Verdad, y es Él quien guía en el Camino!

(Traducción del árabe y notas de M. Vâlsan).

[2]

Los últimos grados altos del Escocismo y la realización descendente (1)

Como señalamos en nuestro último artículo⁵¹, la relación establecida por René Guénon entre los tres últimos grados de la masonería escocesa⁵² y la realización descendente, plantea algunas cuestiones de interés actual para los masones de mentalidad tradicional. En primer lugar, si dicha relación implica la afirmación de la existencia de una iniciación a la realización descendente dentro de la masonería, o al menos dentro del sistema escocés. Esta cuestión está, de hecho, subordinada a otra de carácter primordial: ¿existe una noción tradicional de iniciación a la realización descendente? Por lo tanto, dejaremos de lado, por el momento, el caso de la iniciación masónica y trataremos de aclarar este punto en un nivel tradicional más general. A este respecto, como fue René Guénon quien formuló la noción misma de «realización descendente» es a su exposición a la que debemos dirigirnos en primer lugar, para ver si esta noción doctrinal está vinculada, en su caso, a la de una iniciación correspondiente. En primer lugar, muestra que el proceso de esta fase de realización presupone la realización previa de la fase «ascendente»; luego, precisa que la fase «descendente» sólo está disponible para ciertos seres que han alcanzado el término supremo de la ascensión, cuyo caso es del orden propiamente «avatárico». Pero René Guénon no especifica por qué discriminación e iniciativa se provoca el «descenso» de estos seres.⁵³ Este punto está directamente relacionado

51 Valsân, *Un texte du Cheikh el-Akbar sur la réalisation descendante*, *Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1953.

52 N.E. Por masonería escocesa Vâlsan entiende el Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA). El lector poco versado podría confundirse con la otra denominación escocesa de la masonería —muy trabajada por Guénon en sus investigaciones—: el Régimen Escocés Rectificado (RER). Para una historia y conceptualización de la primera, y objeto del estudio de Vâlsan, recomiendo la lectura de G. Sánchez Casado. *Los altos grados de la masonería*. Madrid: Foca-Akal, 2009. Ḥallāğ. *Dīwān*. Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta, 2021.

53 Menciona incidentalmente (Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 227 [N.E. en la edición española co-

con nuestro tema, porque la discriminación y la iniciativa en cuestión corresponden básicamente a una «iniciación» para la fase descendente. Por otra parte, el texto del Šayḥ al-Akbar, cuya traducción hemos dado, trata de forma bastante explícita este punto, según la perspectiva islámica, y esto nos permite completar aquí, muy oportunamente, la enseñanza de René Guénon. Apenas es necesario señalar que, en el nivel en que se sitúan estas cosas, lo islámico, a pesar de su forma particular, tienen un significado bastante universal. Según lo que nos otorga, la «remisión a la Creación», que corresponde a la inauguración de la fase descendente de la realización, es un atributo puro e incluso un privilegio de Allāh, que, en el caso de un *rasūl* o de un nabī, implica la intervención de un ángel, identificado él mismo con el principio divino, y, en el caso de los *wārit*, se expresa mediante un «divina hierofanía» (*tağallī ilāhī*)⁵⁴, que se sitúa por su nombre en el mismo nivel divino. Son las manifestaciones de este tipo, sean cuales sean las formas que adopten en nuestro mundo, las que anuncian la elección de Allāh y confieren la «misión», las que constituyen lo que puede llamarse propiamente «iniciación para el descenso». La idea de una «iniciación» es bastante adecuada, pues la realización que le corresponde es el desarrollo del «germen» divino depositado en el ser designado por la Palabra de la Anunciación y la Investidura.⁵⁵

.....
rresponde a Guénon, *Obras Completas* XXIII, p. 255]) que los Profetas y *Avatares* son puestos en presencia de la «misión que tienen que cumplir», pero no da ninguna otra precisión.

54 No se trata de una «manifestación» divina en general (las *tağalliyyāt* tienen innumerables especies), sino de una manifestación bien determinada, que confiere explícitamente la «misión» y sus poderes. Esto es lo que resulta del propio texto del Šayḥ al-Akbar, donde se menciona el caso de Abū Yazīd al-Bistāmī: «Hay que añadir que, según los datos conocidos, Abū Yazīd, que había sido *enviado*, como prueba, la primera vez con atributos de majestad y gloria, fue enviado efectivamente una segunda vez, pero con atributos de humildad y pobreza: es uno de los líderes de la *Malāmiyya*, la Gente de la Culpas». Observemos también que en el caso de que el ser tenga la posibilidad de elegir (*iḥtiyār*) entre «regresar» y «detenerse», que era el caso de Abū Madyan, sigue siendo una propuesta explícita hecha por el acto de *tağallī*. Todavía hay casos de «propuesta de elección», ya sea en el momento de una misión (y a este respecto podemos recordar que *Shakyamuni* tuvo que elegir entre la función de *Buda* y la de *Chakravartī*) o, según los hadices, en el momento de la muerte, entre la persistencia en la tierra y «el encuentro con el Compañero Supremo».

55 Como podemos ver en el caso del Profeta del Islam, la visita del Ángel Gabriel tiene incluso las características inteligibles de un «matrimonio trascendente» (análogo, aunque situado en una perspectiva completamente diferente, al de la Virgen), cuyo fruto iba a ser el Corán (que es en sí mismo la Palabra divina que contiene la Ley revelada). Además, las primeras palabras de la revelación que citamos en nuestro comentario al texto del Šayḥ al-Akbar expresan la misma idea: el Profeta «pronuncia» las palabras reveladas «en el nombre del Señor que creó al Hombre (Universal)», idéntico al Corán, «a partir de una gota de sangre coagulada», la primera forma de la Palabra sembrada, particularizada por la «coagulación» que implica la «descendencia» (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, cap. XIV [N.E. R. Guénon. *Obras Completas*, vol. 15, pp. 117-124.]) de la que procederá la Forma profética mahometana en toda su universalidad; la mención del Cálamo, símbolo masculino, cuya función es inscribir la Ciencia divina en la Mesa Guardada, símbolo femenino, representado aquí por el ser del Profeta, apoya nuestra interpretación. Cabe señalar que, en sentido contrario, el matrimonio forma parte de un simbolismo de iniciación.

Esta iniciación para el descenso es incluso, en cierto sentido, de un tipo más primordial que la de la iniciación para el ascenso, pues la realización que engendra reproduce en el sentido directo la acción primordial de la Palabra de la que procede toda manifestación. A ella se aplica, propiamente, el símbolo védico del «sacrificio de *Mahā-Purusha*», mientras que la realización ascendente reproduce esta acción en el sentido contrario, siendo su punto de partida la manifestación.

Estas son, en pocas palabras, las observaciones que podemos hacer, a nivel tradicional en general, sobre el acceso a esta fase de realización iniciática. Es fácil ver que los medios de iniciación ordinarios nada tienen que buscar aquí. Añadamos que en ninguna parte y de ninguna manera se sabe que una organización iniciática haya pretendido jamás conferir una iniciación de este orden, lo que equivaldría en definitiva a la pretensión de conferir misiones divinas, ya sean de carácter propiamente legalista o de otro tipo.⁵⁶

Volvamos ahora al caso masónico, o más bien a la mención que hace de él René Guénon. Recordemos primero los propios términos que utilizó. Fue en un contexto en el que se discutía el caso del *Bodhisattva*. En el caso del *Bodhisattva*, todo el simbolismo de su vida «le confiere, desde el principio, un carácter propiamente *avatárico*»⁵⁷, es decir, lo muestra como un «descenso» (éste es el sentido propio de la palabra *avatara*) por el que un principio, o un ser que representa este principio porque se identifica con él, se manifiesta en el mundo exterior, lo que, por supuesto, no altera en absoluto la inmutabilidad del principio como tal. Aquí René Guénon puso una nota que es el «lugar» de nuestro tema:

«Se podría decir también que un tal ser, cargado de todas las influencias espirituales inherentes a su estado transcendente, deviene el «vehículo» por el cual estas influencias son dirigidas hacia nuestro mundo; este «descenso» de las influencias espirituales está indicado bastante explícitamente en el nombre de Avalokitêshwara, y es también una de las significaciones principales y «benéficas» del triángulo invertido. Agregamos que es precisamente con esta significación como el triángulo invertido se toma como símbolo de los grados más altos de la

56 Hablamos aquí, pues, sólo de las «misiones» o «funciones» que coinciden con una «realización descendente» ya que, evidentemente, hay algunas que no implican tal realización iniciática y éste es incluso el caso, puede decirse, de todas las que se conocen ordinariamente, ya sea en el orden iniciático o en el exotérico, ya sean puramente espirituales o políticas.

57 Por lo tanto, es necesario distinguir entre los seres que «descienden» y, por lo tanto, logran su realización descendente por su propio nacimiento en este mundo, y los otros misioneros divinos, que recuperan un carácter «descendente» sólo después de un «ascenso» realizado durante su vida terrenal. Es en esto, además, en lo que consiste principalmente la diferencia entre el *avatāra* y el Profeta, y de ahí derivan los caracteres específicos de las Revelaciones de las que son portadores.

⋮

Masonería escocesa; en ésta, por lo demás, puesto que el grado 30° se considera como *nec plus ultra*, por eso mismo debe marcar lógicamente el término de la «escalada», de suerte que los grados siguientes no pueden referirse propiamente más que a un «redescenso», por el cual son aportadas a toda la organización iniciática las influencias destinadas a «vivificarla»; y los colores correspondientes, que son respectivamente el negro y el blanco, son todavía muy significativos bajo la misma relación».⁵⁸

Así, vemos que la correspondencia entre los últimos grados del escocismo y el «redescenso» se produjo a través del simbolismo, y no a través de una aproximación directa a la cuestión de la iniciación que requeriría esta fase de realización. Además, René Guénon sólo habla textualmente de una «referencia» de estos grados hacia un «redescenso», sin afirmar en absoluto que la atribución de los grados en cuestión conferiría la iniciación necesaria para esta fase iniciática. Esta nota no es quizás lo suficientemente explícita en sí misma para evitar un malentendido, pero el contexto es, sin embargo, bastante claro: René Guénon hablaba en este lugar de un caso *avatárico* y, además, en todo su estudio, sólo consideraba tales casos, así como los, análogos, del *rasūl* y del nabí.⁵⁹ En todo caso, sólo podría pensar en seres que ya han realizado su identidad original, pues sólo éstos pueden ser «puestos en presencia de una misión divina que tienen que cumplir». La atribución de una misión requiere que el mandato y el que recibe el mandato estén en un cierto aspecto, en un cierto grado. Digamos de nuevo, por una simple preocupación de simetría lógica, por excesiva que parezca aquí que si el cuerpo iniciático se sitúa en el nivel de la simple «virtualidad» de su propia función —como es demasiado evidente en la masonería actual— no podría tener el papel de asignar «misiones» de este carácter trascendente y, propiamente, *avatárico*. A este respecto, es irrelevante que el

58 Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 233. [N.E. En la edición española corresponde a Guénon, *Obras Completas* XXIII, p. 251, n. 7].

59 Como señalamos en nuestro artículo anterior, el caso de la descendencia del propio *walī* no está absolutamente excluido, sino en cierto modo «reservado», en la exposición de René Guénon. Nuestra interpretación sobre este punto no es en absoluto forzada, y la mejor prueba de que admite perfectamente la posibilidad de la descendencia fuera de los casos estrictamente *avatáricos* y proféticos es el hecho de que él mismo menciona, en la última nota de su estudio (*op. cit.*, p. 228 [N.E. en edición española: Guénon, *Obras Completas* XXIII, p. 255]), el caso de Dante considerado como «descendido del cielo». Por otra parte, en *La Grande Triade* (p. 100) [N.E. En la edición española se corresponde con Guénon, *Obras Completas* XV, p. 117], cita en el mismo sentido, en relación con el *Rorate coeli desuper, et nubes pluani iustum* de Isaías XLV, 8, el caso del «Justo» como «mediador» que «desciende del cielo a la tierra», o como un ser que, «habiendo efectivamente la plena posesión de su naturaleza celeste, aparece en este mundo como el *Avatara*». El caso de tales *awliyā'* podría, además, encuadrarse en lo que el Šayḥ al-Akbar denomina la *nubuwwa āmma* (la Profecía General) con la que se identifica la *wilāya* (la santidad), en su sentido más elevado, y que no incluye ningún atributo legitimador (*tašrī'*) sino sólo las «ciencias» (*'ulūm*) y las «notificaciones» (*iḥbārāt*) divinas. Por otra parte, sólo el uso de una calificación terminológica especial permite determinar entre los *awliyā'* a los que constituyen los casos de los «que tienen misión». Esta calificación es la de la *wirāta* (la herencia) que el Šayḥ al-Akbar utiliza de hecho.

receptor sea un ser que ya ha alcanzado la identidad original o, por el contrario, alguien que no tiene ninguna realización espiritual, ni siquiera del orden más elemental.

Nos queda por aclarar un último punto. En el texto de René Guénon hay una frase que afirma que, a través de la «realización descendente» a la que se refieren los grados posteriores al 30°: «se aportan influencias espirituales a toda la organización iniciática, destinadas a vivificarla». Esto establece una relación directa y precisa entre la organización iniciática que posee estos grados y las influencias espirituales implicadas en una «realización descendente». Uno se pregunta, entonces, qué relación hay entre dichos grados y tal realización, cuando hemos concluido que ésta no puede ser la iniciación que tal realización requiere. Llegados a este punto, se plantean, más concretamente, dos preguntas: ¿Qué significado queda por atribuir al simbolismo «descendente» encontrado en los tres últimos grados del Escocismo? Si este simbolismo es propio de dichos grados⁶⁰ ¿qué es lo que confieren?

La respuesta a estas preguntas no se puede encontrar, ni fácil ni completamente, porque los asuntos en cuestión están relacionados con puntos verdaderamente enigmáticos sobre el origen y la naturaleza de la iniciación masónica o, al menos, de los altos grados superpuestos a la «Masonería Azul».⁶¹

Sin embargo, nos parece que se pueden intentar algunas visiones, utilizando el método del simbolismo, y teniendo en cuenta diversos datos tradicionales relativos a las jerarquías iniciáticas.

Toda organización iniciática reproduce, más o menos explícitamente, en su jerarquía de rangos, ya sea real o meramente simbólica, la figura de un centro espiritual. Este centro es, naturalmente, aquel del que procede inmediatamente esta organización y al que permanece siempre, conscientemente o no, unido y subordinado, así como toda la forma tradicional

60 Cabe señalar que el sistema de 33° no es, o no ha sido, el mismo en todas partes. A veces el 33° es el Kadosh, pero esto sólo puede ser el resultado de una de esas alteraciones de las que hay tantos ejemplos. Además, el triángulo invertido no se menciona en todos los manuales entre los atributos de los tres últimos grados. Volveremos sobre este punto más adelante.

61 N.E. En el sistema de grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado (REAA) entiende la masonería en tres grandes niveles iniciáticos. El primero es la masonería azul que comprende desde el grado 1° al 3°. Los Supremos Consejos (órganos administrativos del REAA) ceden a las Obediencias nacionales la gestión de estos primeros grados que culmina con la iniciación del Maestro (3°). A partir de este, el responsable es el Supremo Consejo, siendo el segundo la masonería roja o capitular que contiene los grados del 4° al 18°. El tercer nivel, y último en la escala iniciática, es la masonería negra o serie filosófica que abarca del 19° al 30°. Es en el 30°, *Caballero Kadosh*, donde finaliza el ciclo iniciático en el REAA. Los tres grados restantes, del 31° al 33°, son la llamada masonería blanca o grados administrativos.

correspondiente. Este centro es, a su vez, una figura del Centro Supremo del cual emanan y dependen, de forma más o menos directa, los centros particulares de cada una de las formas tradicionales existentes. En la cima de esta última, como explicó René Guénon en su *Rey del Mundo*, se encuentran las tres funciones supremas, el *Brahātmā* y sus dos asesores, el *Mahātmā* ele *Mahānga*, cada uno de los cuales gobierna uno de los «tres mundos» (que constituyen el *Tribhuvana* de la tradición hindú). Este ternario de funciones tiene su correspondencia en la jerarquía superior de cualquier centro espiritual de una determinada tradición. René Guénon lo ha señalado en el caso del lamaísmo, donde las tres funciones del *Dalai Lama*, el *Tachi-Lama* y *Bogdo Khan* son bastante visibles en el mundo exterior. En el mismo orden, podemos citar el caso de la tradición islámica donde la cima de la jerarquía espiritual, aquí puramente esotérica, está ocupada por el *Qutb*, el Polo⁶², y sus dos auxiliares, uno a su derecha, el otro a su izquierda, que rigen respectivamente el *Malakūt* y el *Mulk*.⁶³

Estas funciones, consideradas tanto en el orden de la tradición universal como en el de las tradiciones particulares, al ser las más elevadas en la jerarquía iniciática normal, y a través de las cuales se transmiten las influencias espirituales en sus dominios correspondientes, parecen ser casos de realización descendente, pero es útil hacer un examen más especial para sacar esta conclusión con claridad. Así, en una tradición particular como la del islam, tales funciones están naturalmente representadas por los *awliyā'* (sing. *walī*) como *herederos* del Profeta del que derivan todas las funciones tradicionales del islam, y el *Qutb*, por ejemplo, es el *heredero profético* por excelencia, pues esta función era originalmente propiamente la del Profeta cuyos *imāms* eran 'Umar y Abū Bakr. Pero lo interesante en el orden de la tradición universal es que, según el Šayḥ al-Akbar (*Futūḥāt*, cap. 73), el Polo Islámico y sus dos *imām*-es son sólo representantes de ciertos profetas vivos que constituyen la jerarquía fundamental y perpetua de la tradición en nuestro mundo. Esta correspondencia se indica según una configuración especial de la jerarquía superior islámica, en la que el Polo y los dos *imām*-es se cuentan en el cuaternario de los *Awtād*, los Pilares, funciones en las que se basa el islam y cuyas posiciones simbólicas están en los cuatro puntos cardinales. Estos *Awtād* son los «vicarios» (*nuwwāb*, sing. *nā'ib*) de los cuatro profetas que la tradición islámica general reconoce como no alcanzados por la muerte corporal Idrīs (Enoch), Ilyās (Elías), 'Īsā (Jesús) y Ḥiḍr. Los tres primeros son propiamente *rusul*, es decir, «legisladores», pero que ya no tienen la función de formular ninguna ley nueva porque el ciclo de la legislación se cierra con la revelación muḥammadiana. El cuarto, Ḥiḍr, sobre el que existe un desacuerdo común en cuanto a si es un «profeta» (*nabī*) o un íntimo (*walī*), corresponde —según el Šayḥ al-Akbar— a una función

62 N.E. lit. «el Polo», la máxima jerarquía en la cosmovisión sufi.

63 Otro caso es el de la tradición china con el Emperador, en su función de Mediador entre el Cielo y la Tierra, y sus dos consejeros, a la derecha y a la izquierda, en una época en que los titulares se identificaban realmente con los principios que representaban en el ámbito de su tradición.

de Profeta general que, por definición normal, no incluye ningún atributo legislador.⁶⁴ Estos seres, o más bien estas funciones, son los Pilares (*al-awtād*) de la Tradición Pura (*ad-dīn al-ḥanīfī*) que es, evidentemente, la Tradición primordial y universal con la que el islam se identifica en su esencia. Hay que añadir que, si estas funciones primordiales son designadas por profetas, sólo han aparecido en el curso del presente ciclo humano. Esto no es más que una forma de que el Šayḥ al-Akbar apoye, por hechos reconocidos por la tradición islámica en general, la afirmación de la existencia de un centro supremo fuera de la forma particular del islam y por encima del centro espiritual islámico. Sin precisar (al menos en el caso de las *Futūḥāt* a las que nos referimos) cuáles son sus posiciones jerárquicas, el Šayḥ al-Akbar dice que, de estos cuatro, uno es *Qutb al-ālam al-insānī* (el Polo del Mundo Humano) y *Maḡlā al-Ḥaqq* (el Lugar Teofánico, o la Manifestación de la Verdad Divina), títulos que corresponden literalmente al «Rey del Mundo» que rige el *mānava-loka*, y dos de ellos son *imām*-es. Esta forma imprecisa de expresar las cosas se explica sin duda por el hecho de que los cuatro principios universales que representa este cuaternario son en su realidad esencial uno, que es la Palabra Universal que reside en el centro del mundo humano y que, cuando este principio único manifiesta sus atributos a través de las cuatro funciones primordiales, aparecen entonces como la expresión de cuatro principios. Todos estos principios intervienen en cada una de dichas funciones, pero sólo en diferentes proporciones y en distintas relaciones, por lo que no podemos asignarles una distribución rigurosamente sistemática y exclusiva.⁶⁵ Nos parece que, aparte de otras razones más específicas de carácter cíclico, ésta es también la explicación básica de las asimilaciones e intercambios que se observan frecuentemente entre las entidades que representan estas funciones proféticas: Ilyas identificado con Idris, y es el propio Šayḥ al-Akbar quien hace esta identificación en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ḥiḍr asimilado a Ilyās. Ḥiḍr, de nuevo, identificado con el Polo Supremo como encontramos en ‘Abd al-Karīm al-Ġīlī en su *al-Insān al-kāmil*, cap. 57⁶⁶ y, por último, Idrīs, que preside las ciencias cosmológicas, pues también se le identifica con Hermes, sentado en el cielo del Sol en lugar del de Mercurio, cambiando así de lugar con Jesús (‘Īsā), quien preside las ciencias puramente espirituales. Pero

64 Esta profecía es la de las «ciencias y notificaciones Divinas» mencionadas en una nota anterior, pero, además, Ḥiḍr tiene un carácter especial como función de guía para casos espirituales siempre especiales y excepcionales. Esperamos tratar la cuestión de Ḥiḍr en un estudio especial.

65 Esta situación podría entenderse por analogía con lo que existe en el reino de la manifestación mundana, donde los cuatro elementos se encuentran, de hecho, todos juntos en cada punto del mundo corpóreo, pero en diferentes proporciones, lo que resulta, según el caso, en el predominio a veces de uno de estos elementos, a veces del otro.

66 En este Maestro, Ḥiḍr es el Polo Único y Totalizador, el Rey de los *Riḡāl al-gayb* (los hombres de lo Invisible) que son los seres más conocedores de Allāh, cuya ciudad está en la Tierra del Sésamo (*Arḍ al-Simsima*). Esa tierra que se extendió desde el barro del que fue hecho Adán, la Tierra Blanca que permaneció inalterada en su naturaleza primordial, morada de los Profetas, los Enviados Divinos y los Íntimos donde los hombres conversan con los Ángeles.

cualesquiera que sean las posiciones que estos cuatro Profetas puedan ocupar en la jerarquía suprema de la tradición, ya que son necesariamente casos de realización descendente, el Polo Islámico y sus dos *imām*-es, o los cuatro *Awtād*, que les corresponden de una u otra manera, deben ser también⁶⁷, y la misma situación debe encontrarse en la jerarquía de los centros espirituales de otras formas tradicionales. Este es el primer punto que queríamos establecer en términos de correspondencias.

(Continuará...)

[3]

Los últimos grados altos del escocismo y la realización descendente (2)

Ahora debemos hacer una aclaración que es al mismo tiempo una reserva necesaria. Sólo se puede considerar que las funciones supremas de una determinada tradición coinciden con los casos de realización descendente cuando se trata de una tradición completa tanto metafísica como cosmológicamente y que, por tanto, posee tanto la iniciación real de los «grandes misterios» como la de los «pequeños misterios». Ahora bien, así como hay iniciaciones de carácter específicamente cosmológico, también puede haber formas tradicionales que se reducen, si no por su definición original, al menos en ciertos momentos, por efecto de las vicisitudes cíclicas, a un punto de vista cosmológico, y cuyo dominio normal es entonces el de los «pequeños misterios».⁶⁸ Los centros espirituales de las formas tradicionales que se encuentran en tal estado y que, por lo tanto, pueden denominarse propiamente «menores» en la totalidad de las formas tradicionales existentes⁶⁹ caen, normalmente, bajo la dependencia

67 Puesto que esto puede verificarse en algunos de los casos de «destitución» mencionados por Šayḥ al-Akbar en el texto traducido por nosotros, digamos que, según esta misma autoridad del esoterismo islámico, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī fue finalmente Polo, y que Abū Madyan fue a su vez, en su tiempo, uno de los *Imām*-es (él mismo se convirtió en Polo «una o dos horas antes de morir»).

68 Uno de estos casos es el del hermetismo, como readaptación de las tradiciones griega y egipcia, en la época alejandrina, cuyo carácter cosmológico e iniciático del orden de los «pequeños misterios» no se pone en duda (cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLI [N.E. en español véase: Guénon, *Obras Completas XXII* (Apercepciones sobre la iniciación, pp. 329-338)], aunque una tradición de este orden debía estar ligada originalmente y por sus principios a una doctrina realmente metafísica, y que, a pesar de todo, seguía siendo posible una apertura, aunque de forma menos directa, para aquellos que tuvieran las calificaciones necesarias, hacia una realización del orden de los «grandes misterios».

69 En el caso del hermetismo, esta subordinación está atestiguada por el hecho de que incluso se incorporó al esoterismo islámico y cristiano en la Edad Media. Pero, por otra parte, el hecho de que se trate de una tradición de tipo «sapiencial» o intelectual, si bien se limita a los «pequeños misterios», le otorgó algunas ventajas en ciertos círculos en los que se extendían las tradiciones de tipo espiritual religioso y que también podrían llamarse,

inmediata, no del centro supremo, sino de un centro intermedio, espiritualmente más completo que ellos, que puede por lo tanto gobernar un grupo particular de tradiciones que son similares en carácter y en condiciones cíclicas comunes⁷⁰.

Tal centro intermedio constituye entonces, en relación con los centros particulares de este grupo tradicional, una hipóstasis del centro supremo.⁷¹

con ciertas reservas, «proféticas». Nos referimos sobre todo a los círculos constituidos por pueblos distintos de aquellos a los que se dirigían directamente los mensajes de los fundadores de las tradiciones religiosas (como el cristianismo y el islam) y, por tanto, más adecuadamente, los gentiles y los no árabes, entre los que el hermetismo era, además, autóctono, al menos en la región mediterránea. Parece que la persistencia de esta tradición y su papel en las órdenes de caballería proporcionaban un vínculo con Oriente Próximo, así se explica, en primer lugar, por su intelectualidad, que le daba un carácter de neutralidad y universalidad en relación con el entorno mediterráneo, y, también, por las limitaciones naturales que sufrían los valores específicos de las religiones de origen judaico y árabe entre los pueblos de otras razas. La situación del hermetismo es, por tanto, comparable a la del aristotelismo y el neoplatonismo en el plano doctrinal, con los que se solía asociar de hecho. Otro caso de «minoría» que podría citarse aquí es el del judaísmo en la diáspora y la Cábala, que dice que la *Shekinah* estaba entonces en el exilio entre los gentiles.

70 En este centro se concentran estas tradiciones y se apoyan mutuamente. Así, en el esoterismo islámico, y desde su propia «perspectiva», se dice que el *Qutb* presta una ayuda providencial no sólo a los musulmanes, sino también a los cristianos y a los judíos, y esto, en cualquier caso, debe considerarse en relación con el papel general de la tradición islámica como intermediario entre Oriente y Occidente, en la última parte del ciclo tradicional, pero en cierto sentido podría decirse que es la más reciente de las formas tradicionales actuales, ya que esto le asegura una mayor vitalidad que las tradiciones más antiguas. En la misma línea, recordemos que René Guénon, hablando de la leyenda de Christian Rosenkreutz, supuesto fundador del rosacrucismo, y en particular de los viajes que se le atribuyen (especialmente a Tierra Santa, a Arabia, al Reino de Fez, sino también a los sabios y gimnosofistas) dijo que el significado parece ser que «después de la destrucción de la Orden del Templo, los iniciados en el esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados del esoterismo islámico, para mantener, en la medida de lo posible, el vínculo que aparentemente se había roto con esta destrucción» (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXVIII [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXII, pp. 309-317]). Y más adelante añadió: «Esta colaboración debió continuar también después, ya que se trataba precisamente de mantener el vínculo entre las iniciaciones de Oriente y de Occidente. Iremos incluso más lejos: los mismos personajes, tanto si han venido del Cristianismo como del Islamismo, han podido, si han vivido en Oriente y en Occidente (y las alusiones constantes a sus viajes, dejando aparte todo simbolismo, hacen pensar que este debió ser el caso de muchos de ellos), será la vez Rosa-Cruz y *Çúfis* (o *mutaṣawwifin* de grados superiores), puesto que el estado espiritual que habían alcanzado implicaba que estaban más allá de las diferencias que existen entre las formas exteriores, y que no afectan en nada a la unidad esencial y fundamental de la doctrina tradicional» (*ibid.* [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXII, pp. 315-316]).

71 En cuanto a la existencia de una jerarquía espiritual y la consiguiente subordinación de las diferentes formas tradicionales, recordamos otro texto de René Guénon: «Aunque el objetivo de todas las organizaciones iniciáticas es esencialmente el mismo, hay algunas que se sitúan en cierto modo en niveles diferentes en cuanto a su participación en la Tradición primordial (lo que por otra parte no quiere decir que, entre sus miembros,

Los centros espirituales basados en la realización espiritual de los «pequeños misterios» están entonces constituidos normalmente por seres que están al nivel del «hombre verdadero» (o *rosacruz*) y no al nivel del «hombre trascendente» (o del sufi en el verdadero sentido de esta palabra). En estos casos, las funciones superiores de estos centros no coinciden con el caso de la «realización descendente», salvo en casos muy excepcionales (pues los casos excepcionales siempre son posibles). Sin embargo, según una ley de correspondencias que asegura la acción de las influencias o energías espirituales de un grado a otro, la constitución de estos centros menores es a imagen y semejanza de los centros mayores de los que dependen y que, por tanto, reflejan en su nivel. Así pues, sin pretender complicar la situación con distinciones engañosas, hay que admitir que en el nivel de los «misterios menores» puede haber centros y funciones espirituales e incluso, sin abusar del lenguaje, «misiones», que, sin ser directamente de carácter «divino» o «avatárico», participan en su propio nivel y para su propio dominio en el simbolismo de los centros y funciones superiores. Así, toda función iniciática, por actuar regularmente en su dominio, cualquiera que sea su grado, y para no transmitir luego a los grados inferiores las influencias o energías espirituales que se le confían, se inscribe en una perspectiva «descendente», pudiendo así recibir para su dominio los atributos de las funciones supremas verdaderamente *avatáricas* que representa y a las que permanece subordinada. Ahora bien, como ya hemos mencionado, lo mismo ocurre con la constitución de la jerarquía esencial de grados y funciones de cada una de las vías iniciáticas que comprende una forma tradicional particular, de modo que estas vías mismas trazan en cierta medida la jerarquía de su centro espiritual inmediato, aunque esta analogía constitutiva no sea necesariamente evidente. En los casos en que estas vías se basan en una jerarquía de grados y funciones simbólicas y, como tales, más visibles desde el exterior, cuyo otorgamiento no implica necesariamente la posesión real de los grados de conocimiento correspondientes, el simbolismo respectivo, mientras se conserve intacto, reflejará la jerarquía de los grados y funciones reales de los centros superiores y del propio centro supremo, que es su prototipo común, y esto al margen de cualquier cuestión de posesión de los grados simbólicos de conocimiento por parte de los grados.⁷² Pero, en todo caso, es la constitución analógica esencial en todos los grados y en

no pueda haber quienes hayan alcanzado personalmente un mismo grado de conocimiento efectivo); y no cabe extrañarse, si se observa que las diferentes formas tradicionales no derivan todas inmediatamente de la misma fuente original; la «cadena» puede contar con un número más o menos grande de eslabones intermedios, sin que haya por ello ninguna solución de continuidad» (*Aperçus sur l'Initiation* cap. X [N.E. En la edición española corresponde a la siguiente referencia: Guénon, *Obras Completas* XXII, p. 93). Podríamos añadir, en relación con nuestras consideraciones anteriores, que un orden jerárquico puede resultar en ciertas épocas y, al menos, en ciertos aspectos, como consecuencia de la relativa decadencia de ciertas formas tradicionales, cualquiera que haya sido su posición en épocas anteriores.

72 No es necesario citar ejemplos para mostrar que en las tradiciones de la forma religiosa tales símbolos de la jerarquía iniciática se encuentran a menudo en los atributos de la propia jerarquía exotérica, y esto por una transferencia que siempre es posible por la correspondencia que existe entre los diferentes niveles de la misma forma tradicional.

.....

cada economía especial la que asegura el orden total de las jerarquías particulares y hace posible la acción normal de las influencias superiores en toda la profundidad y amplitud del mundo regido por el centro supremo.⁷³

Volviendo a nuestro tema principal, nos parece que el simbolismo «descendente» o *avatárico*, reconocido por René Guénon a los tres últimos grados del Escocismo, se apoya en una correspondencia, cuya situación y alcance están por determinar, con estas tres funciones supremas de un centro espiritual. Esta correspondencia se explicaría por el hecho de que el sistema de 33 grados del Escocismo reproduce esquemáticamente la jerarquía de un centro espiritual del que la masonería moderna, en general, ha sabido recoger sucesivamente y agrupar, de muy diversas maneras, según los regímenes, y probablemente a través de organizaciones una vez ordenadas por tal centro, al menos los elementos emblemáticos, y cuyo cuadro de conjunto se dibuja mejor en el caso especial aquí examinado. Es innegable que esta jerarquía no parece suficientemente lógica ni homogénea en su desarrollo y que, incluso, da la impresión de un conjunto más o menos sincrético. La historia conocida de la superposición sucesiva de varios grupos de grados a partir de los tres grados primitivos de la masonería operativa, durante el siglo XVIII y a principios del XIX, no contradice ciertamente esta impresión, pero detrás de todo esto podría haber algo más. De hecho, quedan para esta jerarquía ciertos caracteres que permiten percibir una relativa coherencia de conjunto.

En primer lugar, el número 33 de estos títulos es en sí mismo significativo a este respecto.⁷⁴ Este número tiene un simbolismo axial y cíclico bastante aparente⁷⁵. Se suele relacionar con el número de años de la vida terrenal de Cristo según una de las estimaciones de esta edad⁷⁶, pero no se explica la razón de esta conexión de otra manera. A este respecto, cabe señalar que la edad de Cristo puede ser considerada, en las tradiciones que, como la masonería, están relacionadas con el mensaje crístico, como un símbolo de los grados adquiridos y totalizados

.....

73 Es así como podemos comprender la gravedad de la destrucción o desaparición de aquellas organizaciones iniciáticas que constituyen los principales soportes de los centros espirituales, porque los mundos tradicionales que éstos regían normalmente quedan entonces más o menos cortados, lo que puede llevar finalmente a su completo y definitivo abandono.

74 El *Rito Escocés Antiguo Aceptado* comenzó con siete grados, luego con veinticinco, y sólo alcanzó los actuales treinta y tres grados a principios del siglo XIX.

75 Asimismo, 33 es el número máximo de miembros de un Consejo Supremo. También conocemos la importancia del mismo número en *La Divina Comedia* de Dante. En el islam, también es uno de los números básicos para los encantamientos y también se encuentra en ciertos informes de la ciencia de los números, en los que se basa gran parte de la técnica de los encantamientos.

76 Se sabe que no había unanimidad de opiniones a este respecto ni siquiera entre los primeros sabios cristianos.

por el «Hombre Universal» en sus fases ascendentes y descendentes de realización. Es incluso notable que esta edad, cuando se considera de 33 años, se divide en 30 años de vida secreta y 3 años de vida pública, siendo estos últimos, por tanto, los de la «misión» propiamente dicha de Cristo, y esta división corresponde así exactamente a los números de los grados del Escocismo para las fases ascendentes y descendentes de la realización iniciática.⁷⁷ Cabe señalar que este número es el de las vértebras de la columna vertebral humana, lo que atestigua su importancia axial, especialmente como soporte de la cabeza.⁷⁸

Por otra parte, la división de esta jerarquía en cuatro grupos: primero Talleres Simbólicos (grados 1 a 3), segundo Talleres de Perfección y Capítulos Rosacruces (grados 4 a 18), tercero Talleres Filosóficos y Areópagos de Kadosh (grados 19 a 30) y cuarto Consejos Supremos o Grandes Administraciones (grados 31 a 33), es incluso digna de interés aquí.⁷⁹ Los tres primeros grupos pueden considerarse como correspondientes a los tres mundos del *Tribhuvana*⁸⁰, y el

77 Si uno pudiera basarse en los documentos anti-masónicos antes mencionados, la edad simbólica del 33°, el *Gran Soberano*, sería a su vez «33 años cumplidos» (Ragon sin embargo indica 30 años) ¡lo que se explica todavía por el grado de latitud norte de Charleston! Sin embargo, las edades simbólicas de los grados no son equivalentes a los números de orden de éstos. La misma edad de 33 años se atribuye a los 18°, los *rosacruces*, analogía que, si está bien fundada, podría entenderse por una cierta correspondencia a diferentes niveles entre las realizaciones a las que se refieren los simbolismos de los dos grados en cuestión y que son respectivamente las de los «grandes misterios» en sentido total y las de los «pequeños misterios», o sea por la correspondencia que hay entre el «hombre trascendente» y su reflejo a nivel de los «pequeños misterios», el «hombre verdadero». A este respecto, cabe señalar que los 33 años del *Gran Soberano* se califican como «cumplidos», existiendo una nota diferencial importante con la edad de la *Rosacruz* para la que no se encuentra esta calificación.

78 No sabemos si se ha observado que la clasificación de las vértebras expresa un simbolismo cosmológico bastante llamativo: hay 7 vértebras cervicales, 12 dorsales, 5 lumbares, 5 sacras (que forman el hueso sacro) y 4 coxígeas (pueden ser 3 en algunos casos, pero esto depende básicamente del grado de fusión de las respectivas vértebras en el hueso coxígeo). Además, la forma y el papel de las distintas vértebras, así como la nomenclatura que se les ha dado incluso en la osteología moderna, son también instructivos en cuanto al simbolismo al que aludimos, pero no podemos detenernos aquí en este tema.

79 Estos grupos se denominan también con nombres de colores, respectivamente Masonería Azul, Roja, Negra y Blanca, y se dice que es según el color de los cordones. Más exactamente es el cordón del último grado, por lo tanto, el más alto del grupo (sin embargo, para los rosacruces que concluyen el 2º grupo el cordón que se lleva es un puente: «rojo por un lado y negro por el otro»). Se conocen otras divisiones de grados, según otros puntos de vista.

80 Esta correspondencia es más precisa como sigue. Por una parte, el *Tribhuvana*, es decir, la Tierra, la Atmósfera y el Cielo, ternario del que se han hecho diversas aplicaciones (cf. René Guénon: *L'Esotérisme de Dante*, cap. VI, *L'Homme et son devenir*, cap. V y XII, *Le Roi du Monde*, cap. IV, y *La Grande Triade*, cap. X), debe considerarse aquí como constituido por los dominios de la manifestación corporal (sensible), la manifestación sutil (psíquica) y la manifestación informal (intelectual pura). Por otra parte, si observamos que el grupo de los tres primeros grados (Talleres Simbólicos) tiene una posición especial en relación con el segundo grupo (Talleres de Perfeccionamiento) cuyo papel sería el de «desarrollar» de modo operativo la iniciación recibida en los grados simbólicos,

último grupo, constituido por los 3 grados del simbolismo «descendente», corresponde al ternario de las funciones supremas que rigen principalmente estos tres mundos.⁸¹ Esta última correspondencia constitutiva se ve subrayada por el hecho de que los tres grados en cuestión se consideran de carácter «administrativo», lo que sólo puede explicarse satisfactoriamente si se considera que reflejan el carácter «regulador» de los tres regidores de *Agartha* o del ternario superior de un centro espiritual, de cualquier orden de magnitud que sea, pues, como hemos dicho, existe una analogía constitutiva en cualquier grado. Pero en cuanto a la correspondencia exacta de dichos grados con las funciones del ternario de un centro espiritual, existe a primera vista cierta dificultad. Los nombres de los grados escoceses no se muestran aquí directamente reveladores: el 31° se le llama Gran Inspector Inquisidor, el 32° Sublime Príncipe del Real Secreto y el 33° Soberano Gran Inspector. Si dejamos de lado las calificaciones administrativas secundarias, tenemos la siguiente jerarquía relativa (en orden ascendente): Inquisidor, Príncipe y Soberano. Esto no nos acerca a un significado que pueda recordar las nociones de *Mahānga*, *Mahātmā* y *Brahātmā*, o las de *Qutb* y los dos *Imāms*, ni las de los poderes real y sacerdotal y el principio común de estos dos. Los demás títulos de los talleres (Soberano Tribunal; Consistorio; Supremo Consejo⁸²), de los presidentes (Muy Perfecto Presidente; Ilustre Comendador en Jefe; Soberano Gran Comendador) y de los hermanos (Ilustrísimos; Sublimes y Valiosos Príncipes; Ilustres Soberanos Grandes Inspectores Generales) no cambian la situación sino que la confirman: estamos ante una jerarquía que se relaciona exclusivamente con el «poder temporal». El simbolismo global de 31e es de carácter «judicial», el de 32e de carácter «militar», y el de 33e de carácter «monárquico». Incluso es expresamente un emblema del Sacro Imperio Romano que corresponde propiamente a una iniciación de *kṣatriyas*. Además, el origen «histórico» atribuido a estos grados se remonta a Federico II de Prusia, a quien se dice que representan el Gran Maestre del 33° y el Maestro del 32°. El nombre de Federico de Prusia también aparece en la contraseña del 33°⁸³ después

de modo que la relación entre estos dos grupos es la que existe entre el «símbolo» y la «realidad», se puede decir, pero sólo en esta relación especial y desde el punto de vista operativo, que el primero se relaciona con el orden sensible o burdo, y el segundo con el sutil o psíquico. Juntos delimitan el dominio de los «pequeños misterios». Por último, el tercer grupo, que se refiere a los «grandes misterios», se refiere al ámbito intelectual puro o a la manifestación informal y su principio inmediato.

81 Damos esto como una correspondencia muy general, y no hacemos ninguna afirmación de que pueda verificarse en las funciones específicas que los grados administrativos desempeñan realmente en relación con las jerarquías inferiores.

82 N.E. Para adecuar los nombres de los cargos de los distintos rituales a la práctica actual me he basado en la edición de J.L. Domènech Gómez. *Rituales Altos Grados del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Grados 4° al 33°*. Oviedo: Masónica, 2018. Esta es la única edición completa de los rituales masónicos del REAA disponible en la actualidad, las versiones clásicas del Grande Oriente Español – Supremo Consejo acaban en el 32° y aunque son de gran interés, por haber sido coetáneas a la época de Guénon, no nos permiten abordar el 33°.

83 Este es al menos el texto del *Tuileur* publicado a principios del siglo XIX. El *Tuileur* establecido en Lausana

del de De Molay, el último Gran Maestro de la Orden del Temple, y del de Hiram-Abi.⁸⁴ No obstante, debemos estudiar más detenidamente ciertos elementos simbólicos de estos grados, ya que hay otros hallazgos no menos interesantes que hacer aquí.

A este respecto, haremos la siguiente observación, que es importante desde el punto de vista del método. Al parecer, el simbolismo de los tres Altos Grados nunca ha sido objeto de un estudio tradicional y sería muy útil que quienes se dedican regularmente a este tipo de estudios tradicionales retomaran este tema. En el plano literario, tal estudio tropieza con una dificultad preliminar: a causa del secreto de la Orden, sólo disponemos de pocos datos, si no «autorizados», al menos «no oficiales» sobre el tema de la alta jerarquía masónica, especialmente sobre lo que nos interesa aquí, y los que existen en el dominio público constituyen en su mayor parte «revelaciones», cuyo carácter es a veces tan hostil y sospechoso que nunca pueden tomarse como base de estudio absolutamente fiable. En estas condiciones, sólo se pueden utilizar las informaciones en circulación mediante una cuidadosa comprobación. Es con esta reserva que intentaremos hacer algunas consideraciones aquí. Al menos, el espíritu con el que pretendemos hacerlas es muy diferente al que han tenido estas «revelaciones».

(Continuara...)

en 1875 no lo menciona. Por supuesto, Federico II de Prusia (1712-1786) no puede ser considerado como el verdadero «autor» de estos grados de «conmemoración templaria», como se les llama. Sin embargo, el hecho de que su origen se remonte a este rey indica que debió desempeñar un cierto papel en el destino de este régimen superior en la época de la constitución de la masonería moderna. También se puede pensar que este papel no era de la más alta calidad, y que sería un indicio del «momento» en que estos grados se «exteriorizaron» e incluso se «desprendieron» de una posición más efectivamente iniciática. En efecto, como monarca de mentalidad moderna, amigo de Voltaire, que fue su huésped en *Sans-Souci*, y de los enciclopedistas, Federico II no debió ser digno de recibir la iniciación o la función real simbolizada por estos grados, aunque redujera las cosas al grado de los «misterios menores». Sin embargo, debió recibirlos de una forma algo diferente a la que se conoció posteriormente en el marco del escocismo, y que presidió en algunas otras modificaciones, de las que da fe la introducción de su nombre en el ritual. [N.E. Hay una edición, escaneada del original, del *Tuileur de tous les rites de Maçonnerie* en archive.org: <<https://archive.org/details/VuillaumeCAManuelMaconniqueOuTuileurDeTousLesRitesDeMaçonneriePratiquesEnFrance1820>> [Consultado el 24 de agosto de 2022].

84 N.E. Efectivamente, como indica Vâlsan, aparece como palabra de paso «Federico de Prusia» en el ritual consultado de 33° del REAA. Cf. Domènech Gómez, 2019, p. 489.

[4]

Los últimos grados altos del escocismo y la realización descendente (3)

En cuanto al simbolismo «descendente» de cada uno de los tres grados que estamos tratando, hay que decir en primer lugar que el triángulo con la punta hacia abajo sólo aparece en el 33°.85 Es en la joya de este grado donde, al igual que en el emblema general de la Orden, se sobrepone «radiando» el águila bicéfala y se asocia así con los símbolos de la Verdadera Luz y la autoridad suprema. A veces se afirma que en la joya este triángulo tiene en su centro la *yod* hebrea «símbolo de la existencia». Este es más exactamente el símbolo del Ser principal, pues esta letra, la primera del *Tetragrammaton*, así como del nombre divino *Iah*, constituye en sí misma un nombre divino, que fonéticamente es el sonido *i*.86 Colocado en un triángulo invertido, especifica inequívocamente que se trata de un «descenso divino». Podría señalarse que al ser dicho triángulo el diagrama geométrico del corazón, el conjunto es un equivalente del «corazón radiante» y lleva en su centro la «herida» que la iconografía occidental representa a veces en forma de *yod*.87 El significado *avatárico* de este símbolo puede considerarse «interpretado» de manera especial por esta asimilación, pues el «corazón herido» atestigua el carácter «sacrificial» de la «realización descendente» y, en efecto, la doctrina cristiana deriva los sacramentos de la nueva ley del sacrificio de Cristo.88 En el emblema oficial de la Orden, el triángulo invertido lleva un «Ojo» en lugar de la *yod*. Este Ojo debe verse entonces como el Ojo divino que mira la manifestación, y a este respecto René Guénon señaló que el nombre *Avalokitêshvara* se interpreta habitualmente como «el Señor que mira hacia abajo», y añadió que en este caso el Ojo tiene más claramente el significado de «Providencia»89 (palabra que por su etimología indica la idea de «vista» e

85 Es curioso que ni el *Tuileur* de Delaunay, ni el de Vuillaume, ni Ragon, mencionen este triángulo invertido. En cambio, el *Tuileur* de Lausana, así como los documentos publicados en la *Maçonnerie pratique*, lo indican claramente. También aparece en el emblema oficial de la Orden, que examinaremos más adelante.

86 Véase René Guénon, *La Grande Triade* cap. XXV [Traducción española en Guénon, *Obras Completas* XV (*La Gran Triada*), pp. 189-196].

87 Cf. René Guénon, *Le cœur rayonnant et le cœur enflammé*, *Études Traditionnelles*, junio y julio de 1946, y *L'Œil qui voit tout*, *id.* Abril-mayo de 1948. [N.E. Ambos textos, *El corazón irradiante y el corazón inflamado*; y *El ojo que todo lo ve* pueden encontrarse en español en R. Guénon. *Símbolos fundamentales de la ciencia Sagrada*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 305-308; 321-323. E igualmente en las *Obras Completas* en el volumen XVII (*Consideraciones sobre el esoterismo cristiano*), pp. 227-234; y en el volumen XIX (*Estudios sobre la Masonería*), pp. 55-58]

88 También se puede señalar que la Herida de Salvación, al coincidir con el símbolo del Ser divino, pone de manifiesto la presencia real de ese Ser en el sacrificio realizado, así como en los sacramentos que de él se derivan. Además, como el triángulo *avatárico* es radiante, también podría verse como un símbolo que une, identificándolos, al Cristo sufriente y al Cristo glorioso.

89 René Guénon, *L'Œil qui voit tout*, *Études Traditionnelles*, abril-mayo de 1948. [N.E. Guénon, *Obras Completas* XIX, pp. 55-58].

incluso «mirada protectora»). Por otra parte, debido a la analogía entre el triángulo invertido y el corazón, este Ojo puede considerarse también como un símbolo del Ojo divino en el corazón, que presenta entonces una *theosis* del conocido símbolo del «Ojo del Corazón». ⁹⁰ Y en cuanto al descenso por principios, es una representación del Ojo Divino en el corazón del *Avatara*, con el que se identifica la cabeza del centro espiritual, el Polo de la tradición, por el grado de realización que requiere su función, y al que el esoterismo islámico describe como el «Poseedor de la mirada de Allāh en la Creación». Además, al ser el centro espiritual de la tradición esotérica, la residencia del jefe de su jerarquía se encuentra simbólicamente en la Cueva, de la que el triángulo invertido es también el patrón, por lo que el mismo símbolo aparece como el contorno del «lugar oculto» desde el que el Polo, de acuerdo con su naturaleza esencialmente solar irradia universalmente y «lo ve todo», permaneciendo él mismo invisible a los ojos del mundo.

Pero la presencia de la *yod* aquí tiene otra importancia para nosotros. Si esta letra constituye por sí sola un nombre divino, sabemos que, por otra parte, la I latina que le corresponde fonéticamente es, en Dante, el «primer nombre de Dios» y también parece haber sido su «nombre secreto» entre los *Fedeli d'Amore*. ⁹¹ Por último, añadiremos que su equivalente árabe, *yā'*, es en Šayḥ al-Akbar, uno de los términos del encantamiento metafísico: Se trata, así, del pronombre divino de la primera persona del singular, posfijado a otro nombre (por ejemplo en *innī*, compuesto *inna* + *yā'* = «en verdad, Yo»), y que el invocador debe pronunciar «como sustituto de Allāh» (*niyābatan 'an Allāh*) o incluso mejor «por Allāh» (*bi-Llāh*). ⁹²

90 Esto puede recordarnos la «corrección» implícita que hizo el Šayḥ Al-Akbar a un famoso verso de Al-Hallāj. Este último había dicho: «He visto a mi Señor con el ojo de mi corazón». [N.E. Una traducción más correcta que la que nos ofrece Válsán la presenta el islamólogo Halil Bárcena cuando traduce: «El ojo percibe a quien ama, pero luego lo pierde de vista / La mirada del corazón, en cambio, no deja jamás de contemplarlo». Cf. Hallāğ. *Dīvān*. Edición, traducción y caligrafía de H. Bárcena. Barcelona: Fragmenta, 2021, pp. 50-51].

91 Naturalmente, cabe preguntarse cómo se justifica este uso del yo desde un punto de vista específicamente cristiano. A este respecto, podemos observar que esta letra es, tanto en griego como en latín, la inicial del nombre de Jesús (que se escribe con *yod* en hebreo), y que en el cristianismo es el nombre de Jesús el medio de invocación por excelencia, como vemos por doquier en los textos *hesicastas*, donde se relaciona especialmente con la «oración del corazón». La I inicial podía pues, como la *yod* del *Tétragrammaton*, representar el nombre de Jesús (o del Principio manifestado), que reducía entonces a una expresión puramente principal y se identificaba con el Primer Ser.

92 El Šayḥ al-Akbar afirma que el *dikr* con la partícula *yā'* es, entre los *sālikūn* (los caminantes del Sendero), «más elevado» que el que lleva el pronombre *Huwa* (Él), conservando sin embargo este último su rango supremo entre los *'arifūn* (los gnósticos).

Ahora bien, cuando vemos esta función de la *yod* y sus equivalentes en el esoterismo judaico, cristiano e islámico, ¿no es lógico pensar que debe ser la misma en la masonería, o al menos en las organizaciones de las que procede la parte que presenta este símbolo? Hay que señalar que este «nombre secreto» no debe considerarse como la «Palabra Perdida» propiamente dicha, ya que esta última en su verdadero sentido, es decir, la posesión efectiva del conocimiento representado por una «Palabra», así como el poder de transmisión técnica, no puede consistir en una simple palabra de ningún tipo. Sin embargo, la identificación de un medio iniciático de carácter metafísico tendría, aquí y ahora, una importancia indiscutible. Añadimos que este nombre debe considerarse más específicamente como un medio de encantamiento, un *mantra*, porque el hecho de que la I se represente como un soporte visual de adoración en el *Tractatus Amoris* de Francesco da Barberino, y que la *yod* en el triángulo invertido sea sólo una representación visual del nombre divino, podría hacer pensar que se trata sólo de un *yantra*. A este respecto, podríamos añadir que el fonema *i* podría tener una aplicación especial en la invocación para conseguir más directamente la «apertura» del corazón (en árabe *fath al-qalb*), o el florecimiento del «Ojo del Corazón». La articulación de esta letra se presta de forma natural a una orientación espiritual hacia abajo (en árabe la declinación en *i* se llama *hafḍ*, «bajar», y el signo vocálico *i*, *kasra*, «romper»), más precisamente de la garganta al corazón, según un eje que está representado en la letra latina por la forma de la I, y esto evocará también el simbolismo relacionado de la *lanza* y la *copa* o del propio corazón, en el vulnerable de Cristo y en los misterios del Grial en particular.⁹³

En cuanto al águila bicéfala, su simbolismo también es muy complejo. El águila, de manera general, puede tener un significado tanto en el orden puramente espiritual como en el temporal. Entre los hindúes es *Garuda*, el vehículo celestial de *Vishnu* y también su arma contra las serpientes. En la antigüedad clásica se encuentra, al igual que el rayo con el que se suele asociar, entre los atributos de Zeus o Júpiter. En el cristianismo representa a San Juan Evangelista, que también es llamado «Hijo del Trueno», por lo que también encontramos aquí, asociados, los dos atributos de Júpiter, así como en el Pájaro del Trueno de los Pielés

93 Además, en latín la letra *i* es también el imperativo del verbo *ire* = «ir», y por tanto significa «ir». Entendida en este sentido (que era demasiado natural para quienes utilizaban los recursos simbólicos del latín), esta carta adquiriría un valor propulsor hacia el corazón. Podríamos apoyar la validez de esta técnica con unos cuantos ejemplos encontrados en el *Taqawuf*, pero sólo citaremos los siguientes: En cierta invocación que comienza con las palabras *Allāhumma innī* «Allāhumma, en verdad, yo...» (sigue a la petición), se enseña que el invocador debe concebir el nombre divino como compuesto por *Allāh* y *umma*, este último debe entenderse como el imperativo del verbo *amma* «dirigirse hacia», «avanzar», «abrir el camino», de modo que el nombre divino desglosado de este modo significa: «Allāh te dirige» (abre el camino) «hacia». La «dirección» así asignada al nombre de *Allāh* es hacia la *innīyya* (la realidad interior) del ser, representada en el texto por la palabra siguiente *innī* que, comenzando y terminando en *i*, está en sí misma particularmente adaptada para un descenso hacia el corazón, y se indica realizar, al mismo tiempo con el corazón, un cierto acto que es correlativo a este descenso.

Rojas. El significado de todo esto puede aclararse mejor por el hecho de que en el simbolismo islámico el Águila (*al-Uqāb*) representa el Espíritu Divino (*ar-Rūḥ al-ilāhī*) o el Intelecto Primordial (*al-Aql al-awwal*), por su residencia en las cimas de las montañas, su altísimo vuelo, su poderosa vista (se dice que tiene el poder de mirar al sol sin bajar los párpados), así como su descenso vertical y relámpago sobre la presa con el que, después de haberla puesto en el suelo por un momento, se levanta rápidamente de nuevo⁹⁴. Tiene, pues, una relación precisa con el «rapto divino» (*al-ḡadba al-ilāhiyya*) del *taṣawwuf*, idea que la mitología griega expresó en el rapto de Ganimedes, llevado por el águila al trono divino donde Zeus le hizo su copero. Por último, como símbolo del poder temporal, es un atributo del Imperio. En los carteles romanos se le representaba con las alas extendidas y sosteniendo el rayo en sus garras, por lo que fue el emblema del Imperio Romano antes de convertirse en el del Sacro Imperio Romano. También es el ave más frecuente en los escudos.

Cuando tiene dos cabezas, puede referirse al mismo tiempo al conocimiento y a la acción, a la Sabiduría, y representa así el principio común del sacerdocio y de la realeza tal como se entendía en la tradición egipcia, por ejemplo.⁹⁵ Pero también puede limitarse al ámbito exclusivo del poder imperial. En el cristianismo, designaba así el derecho de los emperadores sobre Oriente y Occidente y, antes de que Otón IV lo utilizara en su sello, fue Constantino quien, según los antiguos heraldistas, lo introdujo en el emblema del Imperio.⁹⁶ En el emblema de la Orden Masónica, el águila bicéfala lleva una «corona real» y sostiene en sus garras una espada o un sable desnudo, sustituto terrenal del rayo celestial.⁹⁷ Estos caracteres reales se apoyan además en el lema *Deus Meumque Jus* inscrito en el estandarte extendido entre los dos extremos de la espada; este lema, que es también el de toda la Orden, es evidentemente la traducción latina del «Dios y mi derecho» de Ricardo Corazón de León. Por último, aunque un símbolo siempre conserva en sí mismo la posibilidad de un significado superior, los caracteres contingentes que pueden afectarlo atestiguan, sin embargo, que su función es prácticamente especializada y se limita a un orden inferior.⁹⁸

94 En el mismo simbolismo, el Alma Universal (*an-nafs al-kullīyya*) está representada por la Paloma (*al-warqāʾ*), la *hylé* (*al-hayūlā*) por el Fénix (*al-ʿanqāʾ*) y el Cuerpo Total (*al-ḡism al-kullī*) por el Cuervo (*al-gurāb*).

95 La misma idea se expresa en la tradición que menciona las dos águilas enviadas desde Oriente y Occidente por Zeus y que se encontraron en la Piedra Blanca de Delfos, que marcaba así el «ombigo de la tierra», es decir, una imagen del centro del mundo.

96 La tradición clásica de que, en la ciudad de Pella, dos águilas permanecieron todo el día en el tejado del palacio donde la reina madre dio a luz al que iba a ser Alejandro Magno, lo que se interpretó como un presagio del doble imperio en el que este monarca iba a unir Oriente y Occidente, puede compararse con este símbolo.

97 Señalamos que se subraya así lo que los símbolos expresan por su forma inmediata, porque de lo contrario, como sabemos, la propia espada se relaciona con la Palabra divina.

98 En la masonería moderna sucede incluso que los símbolos se desvían de cualquier significado normal y se les hace llevar significados propiamente antitradicionales. Así, en uno de los documentos conocidos (*Maçonnerie*

Por último, para concluir este examen, cabe señalar que en el emblema de la Orden de esta águila se reúnen atributos que remiten a los personajes que ya hemos identificado como representación de los tres grados supremos de la jerarquía escocesa: la corona para el carácter «monárquico», la espada para el «militar» y, por la mención de la «Ley», el lema *Deus Meumque Jus* para el «judicial», que corresponden a tres ámbitos de la función imperial. El hecho de que este conjunto esté superado por el triángulo *avatárico* radiante indicaría que esta función debe concebirse aquí como procedente de un mandato propiamente divino.

Si examinamos los rituales del 33º, encontramos algunos elementos que se refieren explícitamente a la función de un centro tradicional, pero todavía con este carácter imperial. Así, según una de las redacciones, en el rito de apertura de un Supremo Consejo, cuando el Presidente, el Soberano Gran Comendador, pregunta al Soberano Teniente Gran Comendador: «¿Cuál es nuestra misión?», éste responde: «Discutir y promulgar las leyes que la Razón y el Progreso hacen necesarias para la felicidad de los pueblos, y deliberar sobre los medios más eficaces que deben emplearse para combatir y vencer a los enemigos de la Humanidad».⁹⁹ Si dejamos de lado las referencias introductorias evidentemente modernas, como Progreso y Humanidad (pues la Razón al menos podría encontrarse allí normalmente si se entendiera en otro sentido que el que tiene en la concepción moderna), está claro que la función tradicional a la que se refiere la obra de este grado era de carácter «legislador». En el ciclo tradicional post-muhammadiano, esto, en cualquier caso, no puede referirse a una legislación de carácter «profético», y puesto que el texto habla de hecho de una legislación de carácter político y social, lo que se refiere sólo puede entenderse realmente en el marco de una civilización en la que este atributo es ejercido por una autoridad distinta de la propiamente religiosa. La fuente de dicha legislación es entonces la inspiración intelectual, la cual puede intervenir incluso fuera del ámbito del conocimiento puro. Hay, pues, legislaciones políticas y sociales, pero tradicionales, que deben contarse en lo que hemos llamado el tipo tradicional «sapiencial». De estas un caso fácil de situar es el del derecho romano, que tiene incluso la característica significativa de que tuvo que subsistir como elemento indispensable para la constitución de una civilización cristiana, porque el cristianismo, en su forma «profética», no disponía de otro marco jurídico y, en general, exotérico que el del judaísmo, y para extenderse a los gentiles tuvo que apoyarse en aquellos elementos que podían suplirlo y con

Pratique, II, p. 50; cf. p. 15-21), se dice del águila bicéfala, reconocida como el «símbolo egipcio de la Sabiduría», que «una de sus cabezas representa el Orden, la otra el Progreso, y como sus dos cabezas le permiten extender su mirada vigilante de forma circular, es decir, por todas partes, este emblema significa que la Verdadera Sabiduría consiste en el Orden y el Progreso». N.E. *Maçonnerie Pratique* corresponde a Rosen, S. P. *Maçonnerie pratique. Rituel du 33e et dernier degré de la Franc-Maçonnerie*, II. Paris, Edouard Baltenweck, 1886.

⁹⁹ *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23. N.E. En la edición que manejo, la elaborada por Domènech Gómez, no viene esta frase sino «Obrar con integridad, asumir fielmente nuestro destino, sufrir la tribulación con entereza». Cf. Domènech Gómez, 2019, p. 477.

los que tuvo que hacer una adaptación global, como podemos ver incluso en el caso de la forma doctrinal.¹⁰⁰ Así, la civilización cristiana incluía, hasta cierto punto, la subsistencia del poder legislativo y en vista de la constitución tradicional del mundo occidental, lo que se dice en el ritual masónico mencionado sólo puede referirse regularmente a la función del Sacro Imperio Romano. El resto del texto especifica que el deber de los miembros es «defender los principios inmortales de la Orden y propagarlos sin cesar por toda la superficie del Globo».¹⁰¹ La masonería moderna ha asumido así el papel de legislador del mundo, junto con los vestigios de una jerarquía esotérica y ya sabemos con qué éxito.

No obstante, es cierto que en las fórmulas masónicas este atributo monárquico y legislador se presenta con caracteres que evocan las formas gubernamentales y parlamentarias del mundo exterior. Así hay cierta dificultad para conciliarlo con la idea que se pueda tener de la constitución de un centro espiritual, incluso si se admitiera que la masonería reproduce la figura de tal centro a distancia. De hecho, desde que la organización masónica ha aparecido en el plano visible de la historia hay evidencia de frecuentes cambios tanto en el ritual como en la forma orgánica. Pero también hay que decir que los cambios más importantes deben haber precedido a la época de la constitución masónica moderna, y esto dentro de las organizaciones de las que la masonería ha heredado directa o indirectamente. En estas circunstancias, es concebible que la imagen de este centro tradicional del que hablamos se acabe distorsionando. En cualquier caso, algunas otras cosas contenidas en el simbolismo masónico no pueden explicarse fuera de la concepción propuesta al principio.

Así, en el rito de iniciación de este grado, el receptor es «admitido para recibir la *luz brillante del Supremo Consejo*, para que pueda reflejar su brillo en las mentes de los que están en la oscuridad»¹⁰², y se le dice, entre otras cosas: «El Delta de oro que brilla en tu pecho difunde brillantes rayos, para representar la claridad masónica que estás destinado a esparcir en profusión sobre las inteligencias de los masones y de los profanos que no tienen, como tú, la inigualable felicidad de poder contemplar la Verdad Suprema cara a cara y sin velo».¹⁰³ Aquí, pues, se trata de un conocimiento puro e incluso del más alto orden (y uno se pregunta qué deben pensar los iniciadores y los receptores modernos, unos pronunciando, otros escuchando

100 Lo que acabamos de decir está relacionado con la cuestión muy compleja de las dos fuentes «legislativas», una de carácter «profético», la otra de carácter «sapiencial», de la civilización cristiana, e incluso de la tradición cristiana en un sentido especialmente religioso. Pero para poder tratarlo se necesitaría otra ocasión que ésta: sin embargo, ciertas observaciones que debemos hacer más adelante nos permitirán dar algunos otros detalles.

101 N.E. El ritual de Domènech Gómez dice: «Mantener los principios del REEA, velar que se practiquen y extender la esfera de su influencia». Domènech Gómez, 2019, p. 477.

102 *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.

103 *Maçonnerie Pratique*, II, pp. 34 y 42.

tan formidables y definitivas afirmaciones) y, al mismo tiempo, encontramos claramente indicada la función iluminadora que tenían los iniciados efectivos correspondientes a este grado. Después de todo lo que hemos dicho sobre la naturaleza y las condiciones de la realización descendente, no es posible ver aquí más que una imagen lejana y materializada de realidades del orden más trascendente, pero que un centro espiritual podría reflejar normalmente en un grado u otro y cuyos símbolos, en forma masónica, se han vuelto más o menos comunes.

Pero por lo que hemos dicho sobre la realización descendente, y a pesar de todo lo que puede admitirse como alteración de las formas en la organización que nos presenta la Masonería, cabe preguntarse por qué la iniciación a este grado, como a todos los demás, se presenta aquí como una admisión a un «templo» y por qué el trabajo iniciático implica la participación en el trabajo de una «asamblea» de iniciados que tienen naturalmente todos el mismo grado, aquí el 33°, y se organizan en una jerarquía especial con múltiples funciones. La mera noción general de un centro espiritual con una jerarquía de funciones principales no es, ciertamente, suficiente para explicar la situación y, por otra parte, es difícil pensar que no haya una razón más profunda para esta forma de organización cuyo simbolismo conservado atestigua un evidente carácter sagrado. Además, en los otros niveles de la organización masónica, existen también asambleas organizadas de manera más o menos análoga, de modo que tenemos una jerarquía de asambleas, que corresponde en suma a la de los rangos. Para explicar esta situación, debemos remitirnos a las nociones relativas a la organización de las categorías iniciáticas en el esoterismo islámico. A este respecto, es necesario precisar en primer lugar que, en cualquier forma tradicional, las funciones esotéricas se agrupan de manera general en dos órdenes que corresponden a dos dominios iniciáticos: uno de estos dominios es el de la realización espiritual propiamente dicha, el otro es el de la organización y dirección esotérica del cosmos y de la comunidad tradicional. En el islam, el primer ámbito es el de las funciones del *sulūk*, es decir, la «marcha iniciática» destinada a la pura realización personal, y el segundo es el del *taṣarruf*, es decir, el «gobierno esotérico» de los asuntos universales. De estos dos órdenes de jerarquías, cuyos atributos y características pueden ser combinados, en un grado u otro, por los mismos iniciados, el segundo orden en particular comprende categorías esotéricas especiales según los sectores de actividad existentes, con formas de organización y medios bastante variados. Así, además de una jerarquía general que reúne a la «Asamblea de los Santos» (*Dīwān al-Awliyāʾ*)¹⁰⁴, existen jerarquías especiales con sus correspondientes

104 N.E. La narración más interesante la aporta ṣayḥ ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dabbāg. En mi libro *Ley y Gnosis* explico más sobre el *Dīwān al-ṣāliḥīn* o el consejo de los virtuosos que se reúne en la cueva del monte Hira: «Ellos, según ad-Dabbāg, toman las decisiones espirituales de su tiempo, y son los encargados de enviar a los ángeles a cada misión para socorrer a los otros santos (*awliyāʾ*)». El texto prosigue en clave muy magrebí y esotérica dando detalles curiosos como los lenguajes que se hablan en el *Dīwān* pues es muy interesante la jerarquía lingüística

«asambleas» para cada uno de estos grupos o categorías esotéricas que comprende la organización del mundo. Como existe una jerarquía natural entre los diferentes niveles y sectores en los que se sitúan funcionalmente estos grupos y categorías iniciáticas. Estas asambleas se sitúan entre sí en un cierto orden con el que se podría comparar la jerarquía de los grados masónicos, teniendo en cuenta que pertenecen a formas tradicionales bastante diferentes. Apenas es necesario precisar que las verdaderas jerarquías esotéricas no adoptan formas tan externas y materializadas como las que presenta una organización iniciática ordinaria, sobre todo cuando ésta se basa en un sistema de grados simbólicos y tiene una constitución más o menos administrativa, como es el caso de la masonería. Del mismo modo, las «ubicaciones» que a veces se asignan a estos conjuntos esotéricos no deben tomarse al pie de la letra, aunque sí deben tenerse en cuenta ciertas correspondencias espaciales. En cuanto al *Dīwān al-Awliyā'*, si se dice que se celebra en la cueva en la que el Profeta había hecho sus retiros espirituales, no hay que olvidar que este *Dīwān* es un equivalente del «Templo del Espíritu Santo», y que «el Templo del Espíritu Santo está en todas partes», pero que está sobre todo en el «Corazón del Conocedor», que es a su vez la Cueva iniciática y el Trono del Señor. Digamos también que el *Dīwān* está presidido por el Polo, cuya realidad aparece entonces como una verdadera teofanía. Los que componen la asamblea, cuyos grados de realización pueden, sin embargo, ser muy diversos, ven en él, en cierto sentido, y en «semejanzas» que corresponden a diferentes grados de sutileza, la Verdad cara a cara (aunque se dice que los ojos no pueden soportar el resplandor deslumbrante del rostro del Polo, lo que se refiere sólo a un cierto aspecto de su naturaleza y a un efecto condicional de su presencia). Esto es lo único que puede explicar el citado texto del ritual, que habla de la «felicidad» del iniciado recibido en el Supremo Consejo, de «poder contemplar la Verdad cara a cara y sin velo», y esto es lo que muestra también que no es necesario considerar en este caso la cuestión de la realización descendente, ya que los miembros del *Dīwān* mismo no son todos los seres que han alcanzado la Identidad Suprema. La cuestión de la realización descendente sólo se plantea realmente en el orden de la realización personal, y la teofanía que implica es ante todo de orden interior. Las teofanías del orden relativamente «exterior», como las del *Dīwān* o de cualquier centro espiritual, no son más que una imagen de éste y, por tanto, cuando en una organización iniciática la iniciación adopta las formas simbólicas de admisión en el centro espiritual supremo, tampoco es una iniciación de realización descendente.

que establece ad-Dabbāg. Los *awliyā'* solo hablan en siríaco con los espíritus y los ángeles, ya que esta es la lengua que ellos usan, mientras que en presencia del Profeta se habla en árabe —como cortesía hacia él—, en el sentido de que es una lengua perfecta y revelada. También se explica el significado de la corporalidad en este, la importancia de la luz profética irradiada en todos los asistentes o sobre los mil nombres ocultos de Allāh. Ad-Dabbāg también informa que los *mağdūb* (un embriagado de Allāh) no tienen cabida entre los santos que deciden sobre su tiempo, porque harían peligrar al consejo al no tener voluntad de libre elección. El *Dīwān* tampoco tienen poder sobre la voluntad del ser humano, ni sobre el *qadr* impuesto por Allāh, su poder solo es válido previo asentimiento del creyente» Cf. A. de Diego González. *Ley y Gnosis. Historia de la Tariqa Tijaniyya*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2020, pp. 141-142.

Finalmente, en el ritual de clausura, cuando el Presidente pregunta a su Primer Teniente-Gran Comendador por la hora simbólica de los actos, éste responde: «El Sol de la mañana ilumina el Consejo...», y el Presidente dice: «Ya que el Sol ha salido para iluminar el mundo, levantémonos, Ilustres Soberanos Grandes Inspectores Generales, hermanos míos, para ir a difundir el destello de la Luz en las mentes de los que están en la oscuridad, e ir a cumplir nuestra sublime misión de vencer o morir por el Bien, la Virtud y la Verdad». Esto también está relacionado con el papel esencialmente solar de un centro espiritual. Pero resulta especialmente interesante el hecho de que en una de las redacciones de este ritual de clausura¹⁰⁵, el Presidente, levantando las manos, hace una invocación al «Glorioso y eterno Dios, Padre de la luz y de la vida, misericordiosísimo y supremo regulador del Cielo y de la Tierra», y concluye: «Que el Santo Enoch de Israel y el Altísimo y Todopoderoso Dios de Abraham, Isaac y Jacob nos enriquezca con sus bendiciones, ahora y siempre».

Vemos, pues, que la autoridad espiritual que preside los trabajos del Supremo Consejo Escocés es el mismo profeta viviente al que el islam llama Idris y al que hemos visto mencionado en el cuaternario de funciones que componen la jerarquía suprema del Centro del mundo. Esto nos permite volver a la cuestión de la jerarquía constituida por los cuatro Profetas vivos y dar una aclaración que hasta ahora nos hemos reservado. Como ya hemos dicho, Enoch-Idris se encuentra en el cielo del Sol, un cielo que es el «Corazón del mundo» y el «Corazón del cielo». Digamos ahora que el Šayḥ al-Akbar sigue designando a veces a este *rasūl* con el epíteto de «Polo de los espíritus humanos»¹⁰⁶ y, por otra parte, que califica el *maqām* espiritual que le corresponde como *maqām quṭbī* (posición del Polo).¹⁰⁷ Sin embargo, no utiliza tales términos para ninguno de los profetas que, «vivos» o «muertos», presiden los otros cielos planetarios, aunque cada uno de ellos sea el «Polo» del cielo correspondiente. De ello, se desprende que, a pesar de las asimilaciones y de la estrecha relación que hemos señalado entre los cuatro profetas vivos, es Idris quien, de entre ellos, puede ser considerado como el Polo, y esto es de interés cuando queremos comprender mejor la relación de este mismo profeta con la obra del Supremo Consejo de la Masonería Escocista.

105 Ragon, *Ritual del Gran Inspector Soberano*. N.E. Domènech ofrece una versión más simplificada de la ceremonia de cierre. Cf. Domènech Gómez, 2019, pp. 487.

106 Cf. *Futūḥāt*, cap. 198 [N.E. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. 6, p. 296].

107 Cf. *Tarjumān al-ashwāq*, 2. [N.E. En la edición española se corresponde con M. Ibn ‘Arabī. *El intérprete de los deseos* (*Tarǧumān al-ašwāq*). Trad. y comentarios Carlos Varona. Murcia: Editora Regional de Murcia, 19, pp. 105-106].

IBN ARABI

800

PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



MIAS LATINA
ibnarabisociety.es

